Cuerpo espiritual y Tierra celeste

Henry Corbin

Siruela

Henry Corbin

Cuerpo espiritual y Tierra celeste

Del Irán mazdeísta al Irán chiíta

Traducción de
Ana Cristina Crespo

El Árbol del Paraíso **Ediciones Siruela**

1a. edición: marzo de 1996
2a. edición: octubre de 2006

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación
puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna
ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico,
de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Título original: *Corps spirituel et Terre céleste*
De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite
En cubierta: El hombre y el macrocosmos.
Ms. 1973 del Museo de Estambul
Colección dirigida por Victoria Cirlot
y Amador Vega (para este título, con Jacobo Stuart)
Diseño gráfico: Gloria Gauger
© Éditions de L'Herne, 2003
© Éditions Buchet/Chastel, París 1979
© De la traducción: Ana Cristina Crespo
c/ Almagro 23, ppal. dcha.
28010 Madrid. Tel.: + 34 91 355 57 20
Fax: + 34 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com
Printed and made in Spain

Índice

Prólogo		7
Prólogo a la segunda edición *Un mapa de lo Imaginal*		13
Nota sobre la transcripción		23
Primera parte **Cuerpo Espiritual y Tierra celeste**		
I.	***Imago Terrae* mazdeísta**	
1.	"La Tierra es un Ángel"	25
2.	La Tierra de los siete *Keshvars*	33
3.	Geografía visionaria	38
4.	Geosofía y Ángeles femeninos de la Tierra	45
II.	**La Tierra mística de Hūrqalyā**	
1.	*Progressio harmonica:* Fátima, la hija del Profeta y la Tierra celeste	58
2.	El "octavo clima"	71
3.	Hūrqalyā, Tierra de las visiones	79
4.	Hūrqalyā, Tierra de resurrección	83
Segunda parte **Selección de textos tradicionales**		93
Introducción Los textos y sus autores		94
Comentarios sobre bibliografía		99
I.	**Šihāb al Dīn Yaḥyà Suhrawardī**	102
Hūrqalyā: *Mundus imaginalis* o el mundo de las Formas imaginales y de la percepción imaginativa		102
II.	**Muḥyī-l-Dīn Ibn 'Arabī**	113
La Tierra que fue creada con el resto de la arcilla de Adán		113
III.	**Dā' ūd Qayṣarī**	119
Mundus imaginalis		119
IV.	**'Abd al-Karīm Ŷīlī**	122
1.	Al-A'rāf, la Tierra de los Vigilantes	124
2.	El viaje del Extranjero y la conversación con Jiḍr	126
V.	**Šams al-Dīn Muḥammad Lāhīŷī**	130

Ŷābalqā y Ŷābarṣā		130
VI.	**Ṣadr al-Dīn Šīrāzī (Mullā Ṣadrā)**	133
Spissitudo spiritualis		133
VII.	**'Abd al-Razzāq Lāhīŷī**	138
Teósofos orientales y filósofos peripatéticos		138
VIII.	**Muḥsin Fayḍ Kāṣānī**	141
Un mundo en el que toman cuerpo los Espíritus Y donde se espiritualizan los cuerpos		141
IX.	**La escuela šayjī. El šayj Aḥmad Aḥsā'ī**	144
1.	Fisiología del cuerpo de resurrección	144
2.	Acerca del sentido esotérico de la tumba	150
3.	Los Cielos y los Elementos de Hūrqalyā	151
4.	Alquimia y cuerpo de resurrección	155
5.	Imaginación activa y cuerpo de resurrección	163
X.	**El šayj Muḥammad Karīm Jān Kirmānī, II sucesor del šayj Aḥmad Aḥsā'ī**	171
1.	En qué sentido el cuerpo del fiel creyente es La Tierra de su paraíso	171
2.	Un mundo en ascenso, no en evolución	180
XI.	**El šayj Abū-l-Qāsim Jān Ibrāhīmī (Sarkār Āgā), V sucesor del šayj Aḥmad Aḥsā'ī**	182
La Tierra celeste de Hūrqalyā y la fe chiíta		182
Notas		200

Prólogo

Es posible que el mundo que designaremos aquí, de acuerdo con la terminología simbólica de nuestros autores, como "octavo clima" represente para los occidentales el "continente perdido". Si algunos de ellos ya se han dedicado a su búsqueda, tal vez puedan actuar como guías los Espirituales a los que el presente libro sirve de intérprete.

Las distancias espaciales entre los humanos disminuyen en la actualidad, al menos si se valoran en términos de tiempo, y simultáneamente se habla de una "aceleración de la Historia". Sin embargo, parece ser que nunca ha sido tan difícil como ahora que se estableciera una intercomunicación, y que existiera cierta permeabilidad entre los universos *reales,* esos por los que y para los que los hombres viven y mueren, universos que siguen siendo irreductibles a los datos empíricos, porque su realidad secreta es anterior a todos nuestros proyectos y los predetermina. Es posible que la primera y única razón de esta impenetrabilidad haya que buscarla en la pérdida de ese intermundo, la consciencia desaparecid de ese conjunto de universos que nuestros autores designan a vees como el "mundo de Hūrqalyā", y a veces como el "octavo clima" o el *ʿ ālam al-miṯāl.* Este último término es el que traducimos literalmente por el latino *mundus imaginalis,* el mundo "imaginal", que nunca se debe confundir con "lo imaginario".

¿Qué idea tiene el hombre culto de hoy de la espiritualidad islámica? ¿Qué idea puede hacerse del mundo espiritual del Irán sobre cuyos polos, antes y después del Islam, trataremos de llamar aquí la atención? Con frecuencia se centra en consideraciones políticas o sociológicas, perdiendo de vista lo esencial. Se hacen preguntas, sin ni siquiera plantearse si tienen sentido o no para el interlocutor, y por ello si las respuestas tienen sentido o no.

Ser huésped de una cultura hasta el punto de comunicarse en su lengua y asumir sus problemas es una enorme y temible aventura, pero quien se quede en la orilla nunca podrá descubrir los secrtos de la alta mar.

¿Cómo saber, por ejemplo, lo que puede significar leer el Corán como una Biblia, esta Biblia de la que en parte deriva, a menos que lo podamos percibir con aquellos que perciben su *sentido espiritual,* tal como ellos lo perciben en las tradiciones que narran? Pero ¿cómo se puede acompañar a los sufíes y a los Espirituales del Islam si hemos olvidado el lenguaje de los símbolos, si somos ciegos y sordos al *sentido espiritual* de los antiguos textos, que por otra parte nos obstinamos en confrontar con todos los demás documentos históricos o arqueológicos?

Entre los síntomas que pueden revelar un "continente perdido" podemos citar la insólita insistencia con la que algunos teólogos actuales han opuesto la "inmortalidad del alma" a la "resurrección de los muertos", como si el gran triunfo consistiera en devolver a los filósofos, platónicos impenitentes, a sus vanas pretensiones, mientras que los teólogos, en tanto que perfectos realistas, aceptan por su parte las concesiones necesarias para "adaptarse a su tiempo". Lo cierto es que en Occidente se ha hecho una auténtica matanza de esperanzas que nadie sabe hasta dónde va a llegar. El síntoma más alarmante es ese piadoso agnosticismo que paraliza a magníficas mentes, y que les inspira una especie de terror ante todo lo que significa "gnosis".

Entendámonos: el dilema que acabamos de citar es totalmente ajeno, evidentemente, al pensamiento y a los pensadores reunidos en este libro. No se trata en absoluto de "demostrar" algo como la inmortalidad del alma o una resurrección de los muertos, sobre todo a quien lo niega o rechaza la idea. Si es cierto que toda demostración racional fracasa tanto en la tesis como en la antítesis, es por una razón fundamental que se desprende de nuestros propios textos. Ni el rechazo, ni la esperanza que lo desafía, son objeto de demostración teórica. Eso le corresponde al juicio que cada uno hace sobre sí mismo, y mediante el cual asume la entera responsabilidad de sí mismo. Por eso sería inoperante pretender imponer inmortalidad o resurrección a quien no lo quiere. Tampoco podría haber "resurrección de cuerpos" sin "resurrección de almas", es decir, sin haber superado el peligro de la "segunda muerte" tan claramente tratado por el hermetismo más antiguo, y que postula el "descenso a los infiernos", pues la "carne espiritual", este *caro spiritualis*, a la vez suprasensible y perfectamente concreta, está constituida por el alma misma, por la Tierra celeste del alma. Ahora bien, un "alma muerta", en el sentido en que puede morir un alma, no podría ser su sustancia. Esta conexión será el pensamiento central de los textos y de los autores estudiados en el presente libro.

Su conjunto forma una progresión de una octava a otra del universo espiritual iraní, tomando de nuevo y ampliando el mismo tema. Ésta era precisamente la dificultad de la tarea que nos ocupaba, dado que hasta ahora han sido muy escasas las obras que han tratado de dar una visión sobre la unidad de dicho conjunto, y de mostrar cómo se comunicaban las partes que lo componían. Debíamos en primer lugar esbozar una fenomenología de la consciencia mazdeísta, de su angelología para ser más exactos, de las Figuras personales y arquetipos que constituyen su hierofanías. Seguidamente había que abrir el camino, a través del tema aquí estudiado, que conduce del Irán mazdeísta al Irán islámico.

Para terminar, ceder la palabra en la segunda parte de este libro a autores cuyos nombres y obras han sido casi ignorados hasta ahora en Occidente, nuestra intención era demostrar cómo podía establecerse una participación ante ciertos problemas y ante una terminología común, colaboración sin la cual no se podrían albergar grandes esperanzas ni siquiera mediante diálogos llevados a cabo con la mejor voluntad del mundo. Las páginas que se pueden leer aquí traducidas, tanto del persa como del árabe, proceden de once autores cuyas obras cubren un período que abarca desde el siglo XII hasta nuestros días. Sus nombres son muy conocidos en Irán, pero ¿qué será de nuestro conocimiento del hombre, del *Homo sapiens*, mientras ignoremos tanto los mundos invisibles explorados como a sus exploradores?

Desgraciadamente sería normal que la obra de "difusión" se limitara a venir después del trabajo de elaboración. De hecho, dada la escasez de publicaciones en este campo, el filósofo orientalista se verá obligado, durante mucho tiempo todavía, a ocuparse de las dos tareas. Por esta razón es imposible realizar una investigación semejante sin llenarla de lo que vulgarmente se llaman "notas", y que constituyen un comentario cuya ausencia dejaría todo el edificio suspendido en el vacío. También hemos querido hacer un libro que esté al alcance de cualquiera, tanto del investigador, que encontrará en él numerosos temas en los que profundizar, como del llamado "hombre de la calle", que merece tanto más el respeto del homre de ciencia cuanto que su especie está amenazada de extinción por las condiciones de nuestra época.

Uno y otro encontrarán repetidas veces términos que seguramente le irritarán: tranquilícense, su irritación es compartida. No obstante, esta irritación ya no tiene razón de ser si consideramos dichos términos con la auténtica sencillez de los textos de donde proceden. La palabra "teosofía" traduce el árabe *ḥikma ilāhiyya,* el persa *jūdā-dānī,* que son los equivalentes exactos del griego *teosofía.* Los términos "esoterismo", "iniciación", no suponen ningún monopolio de un magisterio que haya impuesto con autoridad su propio privilegio. Se refieren respectivamente a las cosas ocultas, suprasensibles, a la discreción que ellas mismas sugieren respecto a quienes, al no comprenderlas, las desprecian, y al nacimiento espiritual que, por el contrario, da luz a la percepción. Tal vez se ha abusado de estos términos; los contextos en los que se encuentren aquí recordarán su verdadero uso.

En cuanto a la palabra *Imam* (pronunciar *emam),* que quiere decir "Guía espiritual", es la palabra que domina la forma de Islam que trataremos aquí más extensamente: el chiísmo (o, mejor aún, imamismo) y sobre todo el Irán chiíta (recordemos que es absurdo escribir la palabra, siguiendo una costumbre demasiado extendida, con una *n* y escribir "iman", pues esta palabra quiere decir "fe"). Pero, aunque siga siendo cierto que entre nosotros el hombre culto por lo general no tiene más que una idea aproximada, nos gustaría que de ahora en adelante, al hablar del chiísmo, ya no habláramos de una *Terra incognita.* A lo largo de esta obra, algunas páginas (ver I, cap. II.1), así como los textos traducidos, podrán sugerir cuál es su esencia. Pero nos resultaba imposible esbozar aquí la historia, o explicar cómo y por qué se había convertido en la forma del Islam iraní.

En realidad, éste desmiente la opinión que con demasiada frecuencia identifica el concepto de Islam con un concepto étnico, con el pasado y la historia de una raza. *Islam* es ante todo un concepto religioso. Desde hace siglos el iraní conoce desde su juventud su epopeya nacional, narrada en el *Libro de los Reyes* de Firdawsī. Cualquiera de ellos sabe que antes del Islam hubo grandes reyes e incluso un poeta, Zaratustra-Zoroastro. Sin embargo, la imamología chiíta profesada en Irán representa el homenaje supremo rendido al Profeta árabe y a los miembros de su Casa. No se trata de una raza ni de una nación, sino de una visión religiosa. Por esta razón se ha querido insistir, pero aquí hay que renunciar a ello, en la concepción que se tiene en irán de la relación entre chiísmo y el fenómeno esencial del Islam espiritual conocido con el nombre de "sufismo". De todas formas, baste con decir que las condiciones del diálogo Cristianismo-Islam, tal como se presenta en general, cambian por completo si se tiene como interolocutor no el Islam "legalista" sino ese Islam espiritual, tanto si se trata del sufismo como de la gnosis chiíta.

Por otra parte, numerosas páginas de los autores chiítas que tratan del Imam y de la imamología tienen el interés de recordar a los cristianos, polémicamente o no, lo que fue la cristología más primitiva, la anterior a los Concilios.

No se pueden sin embargo ignorar las dificultades del acercamiento. Muy a menudo el occidental considera que los términos *muslim* y *mu'min* son sinónimos. Para un chiíta ambos términos no tienen el mismo alcance: se puede ser un *muslim*, hacer profesión de fe del Islam, sin ser todavía y por ello un *mu'min*, un verdadero fiel, seguidor de los santos Imames y de su doctrina. A su vez, a éste le resultará difícil comprender de entrada las razones y el alcance de una terminología religiosa habitual en Occidente, cuando se hable por ejemplo de las "dificultades para creer" y que casi indefectiblemente se dé a esta alusión un sentido confesional. Esto es así porque estas "dificultades" se deben a cierta concepción de la filosofía y de la teología, que se mantiene desde hace varios siglos, y finalmente a una oposición que no se percibe en absoluto en un medio en el que se utilizan familiarmente término como *'ārif* e *'irfān*, que se pueden traducir por "teósofo místico" y "gnosis mística" respectivamente. No obstante, estos equivalentes técnicos no mantienen con exactitud el matiz familiar de estas palabras que designan una determinada clase de conocimiento espiritual. ¿Pero entonces la ausencia de un término corriente no manifiesta que para nosotros se trata de algo que no es corriente?

Y si es esto, entre otras cosas, lo que motiva el uso del término "esoterismo", es porque las polémicas que enfrentaron en Occidente a creyentes y no creyentes tuvieron lugar en un nivel de conocimiento que ni los unos ni los otros lograron abandonar. Se enfrentaron, por ejemplo, por los milagros narrados en el Nuevo Testamento, unos por admitirlos, los otros por rechazar la posibilidad de una "ruptura de las leyes naturales". El dilema estribaba en fe y falta de fe: historia o mito. Hubiera sido necesario admitir que el primer y supremo milagro es la irrupción de otro mundo en nuestro *conocimiento*, irrupción que desgarra el entramado de nuestras categorías y de sus necesidades, de nuestras evidencias y de sus normas. Pero debe quedar claro que al referirnos a ese otro mundo aludimos a un mundo que no puede percibirse a través del órgano de conocimiento común, ni puede demostrarse o rechazarse a través de la argumentación común: un mundo tan distinto que no puede verlo ni percibirlo más que el órgano de una percepción " hūrqalyāna".

Ese otro mundo, con el modo de conocimiento que implica, es el que veremos aquí pensado incansablemente a lo largo de los siglos como "mundo de Hūrqalyā". Es la "Tierra de las visiones", la Tierra que ofrece su verdad a las apercepciones visionarias, y es el mundo a través del cual se lleva a cabo la resurrección; esto es lo que repetirán, haciendo eco, todos nuestros autores. Es, en efecto, el mundo donde "tienen lugar" los *acontecimientos espirituales reales*, pero reales de una realidad que no es la del mundo físico, ni la que cuentan las crónicas y con la que se "hace la historia", porque aquí el acontecimiento trasciende toda la materialización histórica.

Es un mundo "externo", que no es el mundo físico, un mundo que nos enseña que se puede salir del espacio sensible sin salir sin embargo de sus límites, y que hay que salir del tiempo homogéneo de la cronología para entrar en el tiempo cualitativo que es la historia del alma. Es también el mundo en el que se percibe el sentido espiritual de los textos y de los seres, es decir, su dimensión suprasensible, ese sentido que nos aparece con frecuencia como una extrapolación arbitraria, porque lo confundimos con la alegoría.

La "Tierra de Hūrqalyā" es inaccesible tanto a las abstracciones racionales como a las materializaciones empíricas; es el lugar en el que cuerpo y espíritu se funden, el lugar en el que el espíritu toma cuerpo como un *caro spiritualis*, "corporeidad espiritual". No es perceptible con los ojos de carne del cuerpo perecedero, sino con los sentidos del cuerpo espiritual o cuerpo sutil, que nuestros autores designan como los "sentidos del más allá", los *"sentidos hūrqalyāvī"*. Todo lo que proponen aquí nuestros autores va tal vez a contracorriente de las modas de pensamiento de nuestra época, y corre el riesgo de no ser comprendido en absoluto. Sin embargo, podríamos encontrar hermanos espirituales entre aquellos a quienes se ha llamado Espirituales del protestantismo: Schwenckfeld, Boehme, el círculo de Berleburg, Oetinger, etc., y que también han tenido sus seguidores hasta nuestros días.

Pero tenemos que matizar lo siguiente: no hemos pretendido presentar la historia de un tema, considerado bajo sus dos aspectos complementarios, del Irán mazdeísta al Irán chiíta, y más concretamente esa Escuela šaijī sobre la que llamaremos la atención en algunas páginas, porque pretendemos dedicarle en otro lugar el extenso estudio que se merece. Si tratamos de ver las cosas que se nos proponen aquí siguiendo la dimensión histórica que nos es habitual, estamos falseando las perspectivas con la mejor voluntad del mundo, ya que nuestra percepción histórica, evolutiva y lineal, es el resultado de una construcción mental unidimensional. Se aplica para determinar las causas inmanentes a ese plano único; explica por reducción de lo mismo a lo mismo; evoluciona en un espacio y un tiempo homogéneos en los que sitúa los acontecimientos.

Las perspectivas de nuestros autores son diferentes: ofrecen varios niveles de proyección. El tiempo pasa en forma de ciclo: los seres y los acontecimientos sitúan por sí mismos cualitativamente su espacio y su tiempo. A partir de ahí hay que aferrarse a las *estructuras* y a las homologías de estructura; lo que hay que deducir es la ley de su *isomorfismo.* Por el contrario, las discusiones que tienen lugar en el plano del historicismo puro son casi siempre irritantes y estériles, puesto que se choca siempre con una réplica posible. Se discute, por ejemplo, si el chiísmo es un fenómeno iraní o no. Hay en todo caso un chiísmo de estructura específicamente iraní. No se trata de etiquetar objetos de escaparate, ni de identificar fotografías, sino de un modo de comprender que hemos definido como una *progressio harmonica.* Todo músico lo comprenderá enseguida, y también todo gestaltista.

Por ejemplo: en el mazdeísmo se encuentra el *Var* de Yima, el “paraíso hiperbóreo”, y en el sufismo y en el chiísmo la Tierra de Hūrqalyā, también en el extremo norte celeste. En el mazdeísmo existe la indicación de una fisiología mística, y en el šayjismo se da su extraordinario desarrollo. En el mazdeísmo y en Suhrawardī aparecen los Ángeles de la Tierra, con Spenta Armaiti y Daēnā, figuras de la Sofía eterna, y en la gnosis chiíta existe la persona de luz de Fátima, la hija del Profeta, figura a su vez de la Sofía y de la Tierra supraceleste. En el mazdeísmo existe el Saoshyant o futuro Salvador, rodeado de sus compañeros, y en el chiísmo existe el Imam oculto, rodeado de una caballería mística, cuya parusía anunciará la consumación de nuestro *Aion.* La secuencia de estos elementos preludia la curva del presente libro. No obstante, que no se nos haga decir que hay identidad entre esto y aquello pura y simplemente. No hay identidad de términos, sino analogía de relaciones. Como las figuras representan los mismos arquetipos, su identidad radica en la función que asumen en el seno de conjuntos homologables.

Avanzar de una octava a la octava superior es hacer algo distinto a pasar de una fecha histórica a otra, es pasar a una altura cualitativamente diferente. Se han cambiado todos los elementos y sin embargo la forma de la melodía es la misma. Se requiere algo semejante a una percepción armónica para percibir un mundo pluridimensional.

Un filósofo a quien explicábamos el concepto y la función del mundo de Hūrqalyā en nuestros autores observó: "Luego ¿toda fenomenología del espíritu se realiza en Hūrqalyā?". Parece ser que hay algo así. Pero hagamos también esta observación: generalmente discutimos sobre los acontecimientos del pasado situándolos en la dimensión del pasado, sin lograr ponernos de acuerdo sobre su naturaleza ni su significado. Nuestros autores nos sugieren que si el pasado fuera realmente lo que nosotros creemos, si estuviera acabado y cerrado, no daría lugar a tantas discusiones vehementes. Nos sugieren que todos nuestros *actos para comprender* son otros tantos comienzos, iteraciones de acontecimientos siempre inacabados. Cada uno de nosotros, *volens nolens,* es autor de acontecimientos en Hūrqalyā, tanto si abortan como si fructifican en su paraíso o en su infierno. Creemos contemplar el pasado y lo inmutable cuando sin embargo estamos consumiendo nuestro propio futuro.

Nuestros autores nos demostrarán que toda una región de Hūrqalyā está poblada, *post mortem,* por nuestros imperativos y nuestros deseos, es decir, por lo que constituye el *sentido* mismo tanto de nuestros actos como de nuestros comportamientos.

Toda la metafísica subyacente es también la de una incesante recurrencia de la Creación (*taŷaddud):* no es una metafísica ni en el *ens* ni en el *ese*, sino en el *Esto* del ser en imperativo. Pero el acontecimiento se pone o vuelve a poner en imperativo porque él mismo es la forma iterativa del ser que lo promueve a la realidad del acontecimiento. Tal vez entonces se comprenda toda la gravedad del acontecimiento espiritual y del sentido espiritual de los acontecimientos "percibidos en Hūrqalyā", cuando por fin la conciencia encuentre al Donante de sus datos. Todo es extraño, dicen nuestros autores, cuando se aborda esta Tierra en la que lo Imposible se lleva a cabo de hecho. Todas nuestras construcciones mentales, todos nuestros imperativos y todos nuestros deseos, incluso el amor más consustancial a nuestro ser, todo ello no sería más que una metáfora sin el intermundo de Hūrqalyā, un mundo donde, de alguna manera, nuestros símbolos se toman al pie de la letra.

H.C.

Marzo 1960

Prólogo a la segunda edición

Un mapa de lo *Imaginal*

El prólogo de la primera edición de este libro está fechado en 1960. La fecha del primer esbozo del libro es incluso anterior, el verano de 1953, cuando di unas conferencias en el Círculo Eranos de Ascona, Suiza.

En este largo intervalo hemos llevado a cabo una parte importante de nuestras investigaciones. Lo cierto es que las conferencias y el libro que desarrolló ampliamente el texto de éstas fueron la primera ocasión de abordar un tema que desde entonces no ha dejado de concretarse e imponerse de año en año. Como en este primer intento nos aventurábamos en la exploración de un mundo que, a la luz de las evidencias científicas y positivas de nuestros días, se presentaba como un "continente perdido", todavía no estaba fijado nuestro léxico para designar este mundo con sus acontecimientos y su geografía propios. Algunas vacilaciones implicaron ciertas oscilaciones que no dejan de irritar al autor actual, sean cuales fueren las circunstancias atenuantes.

A pesar de estas imperfecciones del primer impulso, nos parece que el mensaje que pretende transmitir este libro, basado en el estudio directo de los textos, conserva toda su validez y significado. Es evidente que podríamos escribir otro libro sobre el mismo tema, pero no podríamos cambiar determinados aspectos de la estructura de este libro sin modificar el itinerario espiritual que propone. Ahora bien, este itinerario a través de las distintas etapas del mundo espiritual iraní se nos muestra ahora con mayor precisión todavía, tal como lo hemos esbozado en este libro. Y además, con el tiempo, con las traducciones realizadas o previstas (en el caso que nos ocupa, al inglés, italiano y persa), un libro acaba por entrar en el "pleroma de las obras" y ya no se puede modificar su identidad.

La labor más urgente consistía en armonizar el léxico técnico con el resto de nuestros libros y actualizar las referencias sobre las investigaciones llevadas a cabo desde entonces. Nuestro deseo era que este libro pudiera llegar a ser una especie de introducción a estas investigaciones, ya que fue su punto de partida. Guy Buchet colmó este deseo con su amistosa propuesta de realizar una nueva edición. A ambos nos pareció que una mera inversión del título era una idea brillante. La primera edición se titulaba: *Tierra celeste y cuerpo de resurrección.* Ésta se titula: *Cuerpo espiritual y Tierra celeste.* Éste es también el título que se ha adoptado en la traducción inglesa[1].

[1] H. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth, from Mazdean Iran to Shî'ite Iran.* Traducido del francés por Nancy Pearson (Bollingen Series XCI: 2), Princeton University Press, 1977.

Para guiar al lector, vamos a reconsiderar las intenciones y los temas esenciales de este libro. Se trata de penetrar en ese universo místico que nuestros autores designan mediante expresiones tales como "octavo clima" (con relación a los siete climas del mundo terrenal), o "Mundo de las ciudades místicas de Ŷābalqā, Ŷābarṣā y Hūrqalyā, etc. Tal vez el medio más directo de situar este universo consista en constatar el vacío que deja su ausencia.

Hace mucho tiempo, como volveremos a repetir más adelante, que la filosofía occidental, la filosofía "oficial", digamos, arrastrada al campo de las ciencias positivas, no admite más que dos fuentes de Conocimiento. Por un lado, existe la percepción sensible, que aporta los datos llamados empíricos, y por otro lado están los conceptos del entendimiento, el mundo de las leyes que rigen estos datos empíricos. Es evidente que la fenomenología ha modificado y superado esta gnoseología simplificadora. Pero también es cierto que, entre las percepciones sensibles y las intuiciones o las categorías del intelecto quedaba un vacío. Se dejó a los poetas lo que hubiera podido situarse entre unas y otras, y que por otra parte ocupaba ya este lugar intermedio, es decir, la Imaginación activa. El que esta Imaginación activa en el hombre (habría que decir Imaginación agente, igual que la filosofía medieval hablaba de la Inteligencia agente) tenga su función noética o cognitiva propia, es decir, que nos permita acceder a una región y realidad del ser que sin ella queda cerrada y prohibida, esto es lo que una filosofía científica racional y razonable no podía considerar. De acuerdo con ella, de la Imaginación sólo puede proceder lo imaginario, es decir, lo irreal, lo mítico, lo maravilloso, la ficción, etc.

Si así fuera, no queda ninguna posibilidad de encontrar la realidad *sui generis* de un mundo suprasensible fuera del mundo empírico de los sentidos y del mundo abstracto del intelecto. Desde hacía mucho tiempo, nos parecía totalmente imposible encontrar la realidad actual, queremos decir la realidad en acto, propia del "mundo del Ángel", realidad que se inscribe en el propio Ser, como un mito que depende de infraestructuras socio-políticas o socio-económicas. Es imposible penetrar, como se penetra en un mundo real, en el universo de la angelología zoroástrica, algunos de cuyos aspectos se describen en el primer capítulo de este libro. Lo mismo podríamos decir respecto a las angelofanías de la Biblia. Cuando era un joven filósofo, busqué durante mucho tiempo la clave de este mundo como mundo real, que no es ni el mundo sensible ni el mundo abstracto de los conceptos, y la encontré en Irán, en los dos períodos claves del mundo espiritual iraní. Ésta es la razón por la que las dos partes de este libro están tan íntimamente unidas y son interdependientes.

Lo que caracteriza la posición de quienes se denominan los "Platónicos de Persia", los *Išrāqiyyūn* del linaje de Suhrawardī (siglo XII), es un esquema de los mundos que contrasta radicalmente con el dualismo al que nos acabamos de referir. Este contraste se debe esencialmente al hecho de que, su gnoseología, ajena a este dualismo, da paso, como potencia mediadora necesaria, al poder imaginativo, a esta Imaginación agente que es "imaginadora". Es una facultad cognoscitiva de pleno derecho. Su función mediadora consiste en darnos a conocer plenamente la parte del Ser que, sin esa mediación, seguiría siendo un mundo prohibido, cuya desaparición supone una catástrofe para el Espíritu y cuyas consecuencias todavía no hemos calibrado.

Es ante todo una potencia mediana y mediadora, del mismo modo que el universo en el que se integra y al que da acceso es un universo mediano y mediador, un intermundo entre lo sensible y lo inteligible, intermundo sin el cual la articulación entre lo sensible y lo inteligible queda íntegramente bloqueada. Entonces los pseudodilemas se agitan en la sombra, porque se les ha cerrado el paso.

La Imaginación activa o agente no es en absoluto un instrumento que provenga de lo *imaginario,* de lo irreal, lo mítico o la ficción. Por eso era absolutamente necesario encontrar un término que diferenciara radicalmente entre lo *imaginario* y el intermundo de la Imaginación, tal como se presenta a nuestros metafísicos iraníes. El latín ha venido en nuestra ayuda y así la expresión *mundus imaginalis* es el equivalente literal del árabe *ʻālam al-miṯāl, al-ʻālam al-miṯālī,* el "mundo *imaginal",* término clave que nos hizo vacilar ya en la primera edición de este libro. (Los términos latinos tienen la ventaja de fijar conceptos, evitando traducciones aleatorias. Aquí lo usaremos insistentemente). Un mundo no puede surgir al Ser y al Conocer mientras carece de nombre y denominación. Esta palabra clave, *mundus imaginalis,* encabeza toda una red de conceptos que se sitúan en el nivel exacto del Ser y del Conocer que connota: percepción imaginativa, conocimiento imaginativo, consciencia imaginativa. A pesar de que en otras filosofías o espiritualidades observamos una desconfianza respecto a la Imagen, una degradación de todo lo que depende de la Imaginación, el *mundus imaginalis* representa aquí sin embargo una especie de exaltación, porque es el eje sin el cual se disgrega el esquema de los mundos.

Nuestros autores repiten incansablemente que hay tres mundos: 1) el mundo inteligible puro (*ʻālam ʻaqli),* conocido teosóficamente como Ŷābarūt o mundo de las puras Inteligencias querubínicas; 2) el mundo *imaginal (ʻālam miṯālī)* designa teosóficamente también, como el *Malakūt,* el mundo del Alma y de las almas; 3) el mundo sensible *(ʻālam ḥissī),* que es el "territorio" (*mulk)* de las cosas materiales. Paralelamente, las Formas del Ser y del Conocer propias de cada uno de estos tres mundos se conocen técnicamente como: 1) las Formas inteligibles (*ṣuwar ʻaqliyya)*; 2) las Formas *imaginales (ṣuwar miṯāliyya);* 3) las Formas sensibles (*ṣuwar hissiyya)* que podemos ver a través de los sentidos. El léxico que encontraremos a lo largo de todo el libro es muy riguroso y está íntimamente unido a los términos técnicos árabes, que se utilizan también en persa.

En cuanto a la función del *mundo imaginalis* y de las Formas *imaginales,* ésta se define por su situación mediana y mediadora entre el mundo inteligible y el mundo sensible. Por una parte, inmaterializa las Formas sensibles, y por otra parte "imaginaliza" las Formas inteligibles a las que otorga figura y dimensión. El mundo imaginal se corresponde por un lado con las Formas sensibles y por otro lado con las Formas inteligibles. Esta situación mediana es la que impone de entrada al poder imaginativo una disciplina inconcebible allí donde se le ha degradado a simple "fantasía", que produce sólo lo imaginario, lo irreal, y es capaz de todos los excesos. Ésta es también la diferencia que ya comprendió y señaló perfectamente Paracelso entre la *Imaginatio vera* (la verdadera Imaginación, la Imaginación en su verdadero sentido) y la *Phantasey.*

Para que la primera no degenere en la segunda, es necesaria precisamente esta disciplina, que sigue siendo inconcebible si el poder imaginativo, la Imaginación activa, se aleja del esquema del Ser y del Conocer.

Esta disciplina no podría ocuparse de una Imaginación reducida al papel de "loca de la casa", pues es inherente a una facultad mediana y mediadora cuya ambigüedad consiste en que puede ponerse al servicio de lo estimativo, es decir, de las percepciones y de los juicios empíricos o bien, por el contrario, ponerse al servicio de este intelecto cuyo supremo grado nuestros filósofos denominan *intellectus sanctus (ʿaql qudsī*, intelecto santo), iluminado por la Inteligencia agente (*ʿAql faʾāl)* que es el Ángel Espíritu-Santo. La importancia del papel de la Imaginación la señalan nuestros filósofos cuando dicen que puede ser "el Árbol bendito" o "el Árbol maldito" del que nos habla el Corán, lo que quiere decir Ángel en potencia o Demonio en potencia. Lo *imaginario* puede ser inofensivo; lo *imaginal* nunca lo es.

Cuando, de acuerdo con Mullā Ṣadrā Šīrāzī, se admite que el poder imaginativo es una facultad puramente espiritual, independiente del organismo físico, y que por lo tanto sobrevive después, se da el paso decisivo en la metafísica de lo imaginal y de la Imaginación. En los distintos textos que ofreceremos traducidos en este libro veremos que es la potencia formadora del cuerpo sutil o cuerpo imaginal (*ŷism miṯālī)*, e incluso ese mismo cuerpo sutil, que nunca se puede separar del alma, es decir, del yo espíritu, de la individualidad espiritual. Entonces conviene olvidar todo lo que los filósofos peripatéticos y demás hayan podido decir, cuando hablan de ello como de una facultad corporal que perece con el cuerpo orgánico cuya naturaleza comparte.

Esta inmaterialidad del poder imaginativo ya la ha afirmado claramente Ibn ʿArabī, cuando distingue entre las Formas imaginales absolutas, es decir, tal como permanecen en el *Malakūt* y las Formas imaginales "cautivas", inmanentes a la consciencia imaginativa del hombre de este mundo. Las primeras son, en el mundo del Alma o *Malakūt*, las epifanías o teofanías, es decir, las manifestaciones imaginales de las puras Formas inteligibles del *Ŷābarūt*. Las segundas son, a su vez, las manifestaciones de las Formas imaginales del *Malakūt*, o mundo del Alma ante la consciencia imaginativa del hombre. Luego es totalmente exacto hablar de Imágenes metafísicas. Ahora bien, éstas no las puede recibir más que un órgano espiritual. La relación y la interdependencia entre la Imaginación activa definida como facultad espiritual y la necesidad del *mundus imaginalis*, como intermundo, responden a la necesidad de una visión que considere los mundos y las formas del Ser como otras tantas teofanías (*taŷalli-yāt ilāhiyya).*

Nos encontramos ante filósofos que rechazan tanto una filosofía como una teología que carezcan de teofanía. Suhrawardī y todos los *Išrāqiyyūn* que le siguieron siempre consideraron que el "Sabio perfecto era aquel que acumulaba a la vez el saber filosófico más elevado y la experiencia mística basada en la experiencia visionaria del Profeta, la noche del *Miʾrāŷ*. No obstante, el órgano de las visiones, sea cual fuere su nivel, tanto en los filósofos como en los profetas, no es ni el intelecto ni los ojos carnales, sino los ojos de fuego de esta *Imaginatio vera* que Suhrawardī simboliza a través de la zarza ardiente. En la Forma sensible, la misma Forma imaginal es a la vez la Forma percibida y el órgano de la percepción visionaria. Las Formas teofánicas son esencialmente Formas imaginales.

Esto equivale a decir que el *mundus imaginalis* es el lugar, el mundo en el que "tienen lugar", y "su lugar" no sólo las visiones de los profetas, las visiones de los místicos, los acontecimientos visionarios que experimenta cada alma humana en el momento de su *exitus* de este mundo, los acontecimientos de la Resurrección menor y de la Resurrección mayor, sino los gestos de las epopeyas heroicas y de las epopeyas místicas, los actos simbólicos de todos los ritos de

iniciación, las liturgias en general con sus símbolos, la "composición del lugar" en diversos métodos de oración, las filiaciones espirituales cuya autenticidad no radica en la documentación de los archivos, y también el proceso esotérico de la Obra alquímica, respecto a la cual el I Imam de los chiítas ha dicho: "La alquimia es la hermana de la profecía". Finalmente, las "biografías de los Arcángeles" son esencialmente historia imaginal, ya que todo ocurre *de hecho* en el *Malakūt*. Entonces, si se saca todo esto del lugar que le corresponde, el *mundus imaginalis*, y de su órgano de percepción propia, que es la Imaginación activa, nada de todo eso "tiene lugar" y por lo tanto "no tiene lugar". Ya sólo es imaginario y mera ficción.

La pérdida de la *Imaginatio vera* y del *mundus imaginalis* trae el nihilismo y el agnosticismo. Por eso hace algunas líneas decíamos que es conveniente olvidar aquí todo lo que los aristotélicos y filósofos de la misma tendencia hayan podido decir acerca de la Imaginación, al considerarla una facultad corporal. Eso mismo es lo que hace patéticos los esfuerzos de algunos filósofos judíos e islámicos cuando intentan construir una teoría filosófica de la profecía. La verdad es que no se aclaran porque o bien se asimila al profeta con el filósofo o bien el filósofo no sabe qué hacer con la profecía. Por el contrario, aquellos de nuestros filósofos que están convencidos de que también el elevado conocimiento de sus predecesores, considerando tanto a los antiguos Sabios griegos como a los Sabios de la antigua Persia, procede del Nicho-de-la-luz de la profecía (*Miškāt al-nubuwwa),* éstos llevan a cabo dicha síntesis con toda facilidad. En ese caso el filósofo y el profeta se funden en una misma vocación.

El profeta no es un adivino del futuro, sino el portavoz de lo invisible y de los Invisibles, y eso es lo que da sentido a una "filosofía profética" (*ḥikma nabawiyya*). La filosofía profética es entonces una "filosofía narrativa", liberada del dilema obsesivo de quienes se preguntan: ¿es mito o es historia? Dicho de otro modo: ¿es real o irreal? ¿Es ficción o realidad? La filosofía profética supone la liberación de este falso dilema. Los acontecimientos que se describen no son mito ni historia en el sentido más vulgar de la palabra. Es la historia del *Malakūt* lo que nosotros denominaremos *historia imaginal,* igual que los países y los lugares de esta historia crean una *geografía imaginal,* la de la "Tierra celeste".

Podemos acceder a esta historia imaginal a través de esa *hermenéutica* por excelencia que designa la palabra *ta'wīl,* que literalmente significa "devolver una cosa a su origen", a su arquetipo, a su realidad verdadera. Los chiítas duodecimanos y los chiítas ismaelíes han sido muy brillantes en esto, ya que el *ta'wīl* es el resorte mismo de su esoterismo como "séptimo día" que culmina los seis días de la Creación. Lo que al simple lector exotérico le parece que es el verdadero sentido, no es más que el relato literal. Lo que se le propone como sentido espiritual le parece que es el sentido metafórico, como "alegoría" que confunde con símbolo. Para el esoterista sin embargo es al revés: el pretendido sentido literal no es en realidad más que una metáfora (*mayŷāz*). El sentido verdadero (*ḥaqīqa*) es el acontecimiento que oculta esta metáfora.

Al igual que ocurre con los Cabalistas, los verdaderos acontecimientos son las relaciones eternas entre los diez *Sefirot,* ocultos bajo los relatos de los acontecimientos externos que cuenta la Biblia, del mismo modo que para los esotéricos chiítas hay que leer las dos terceras partes del Corán teniendo en cuenta su sentido oculto y verdadero (su *ḥaqīqa)* como narración del drama que tiene lugar entre los santos Imames y sus antagonistas desde antes de la creación de este mundo. No es una alegoría, son los acontecimientos *verdaderos.*

Hegel decía que la filosofía consiste en poner el mundo al revés. Digamos más bien que este mundo está al revés a partir de ahora mismo. El *ta'wīl* y la filosofía profética consisten en volver a ponerlo al derecho.

Como acabamos de citar el nombre de Hegel, es el momento adecuado para decir en nuestro prólogo cuál es el significado actual de nuestros temas respecto a filosofía occidental. Cuando sienten y reafirman la necesidad del intermundo, de un intermediario entre lo sensible e inteligible, la postura de los teósofos místicos representados en este libro es precisamente la de un Jacob Boehme. Entre lo inteligible y lo sensible, o dicho de una forma más concreta, entre la Deidad trascendente y oculta, la *Deitas abscondita*, y el mundo del hombre, Boehme sitúa un intermedio al que denomina "santo Elemento", una "corporeidad espiritual", que es la Morada, la Presencia divina en nuestro mundo. Esta Morada es la Sabiduría, la *Sofía.* Esta presencia es la *Šekīnā* de los Cabalistas. Es el lugar *imaginal* de una encarnación plenamente espiritual, que precede en toda la eternidad a la que la religión exotérica sitúa en la historia, esa historia que para los teósofos chiítas e ismaelíes no es más que la metáfora de la Verdadera Realidad.

Por todas partes se impone la idea de *Teofanía*, que tiene lugar por esencia y necesariamente entre lo inteligible y lo sensible, que se designa como Sofía, como "el Alma del mundo", y que es a la vez el lugar *imaginal* y el órgano de esta Teofanía. Es al mismo tiempo la mediadora necesaria, *Deus revelatus*, entre la Divinidad pura, eternamente oculta, fuera de alcance, y el mundo del hombre. Es lo que en otro lugar hemos denominado la "paradoja del monoteísmo" y que es un tema constante en todas las doctrinas relacionadas de un modo u otro con la Cábala en las "religiones del Libro". También en mística judía los hasidíes establecen una triple diferencia: está el Dios al que no podemos conocer, el lugar de donde emana la Gloria, que es el "Rostro de arriba", que ni siquiera los Ángeles conocen, y está también la Gloria que se manifiesta, el "Rostro de abajo", el único que nosotros podemos contemplar. Este "Rostro de abajo" es el Ángel Metatron como "Ángel del Rostro", que por eso mismo es también la Presencia, la Sofía, el Alma del mundo.

Ahora bien, ésta es precisamente la necesidad de esa Entidad espiritual mediadora que rechaza todo dualismo procedente de una manera u otra del cartesianismo, relacionado con él de alguna manera. Nuestra filosofía occidental ha sido el escenario de lo que podemos denominar una "lucha a favor del Alma del mundo". Vemos por un lado a los platónicos de Cambridge (H. More, R. Cudworth) como "caballeros" defensores de esta alma; Jacob Boehme y su Escuela, con todos los que están relacionados con él; el Newton bohemio, los Cabalistas cristianos como F.C. Oetinger, en quien se unen las corrientes surgidas con Boehme y Swedenborg. Por otro lado vemos a sus antagonistas: Descartes, el P. Mersenne, Malebranche, Bayle, por supuesto también Leibniz y Christian Wolf, y la lista se alarga hasta la actualidad. ¿Se trata de una lucha definitivamente perdida, al haber perdido el mundo su Alma, de una derrota cuyas consecuencias influyen sin compensación en nuestra moderna visión del mundo? Si ha habido una derrota, esto no significa retractarse. Conocemos a algunos filósofos jóvenes de nuestros días que están preocupados por dar una salida a esta batalla. Por eso hablábamos anteriormente de lo actuales que eran los temas de los que nos ocupamos en este libro.

Es una actualidad que sitúa a nuestros "Platónicos de Persia" junto a los "Platónicos de Cambridge". La necesidad de la mediación que nos acaba de recordar Jacob Boehme y los suyos

es precisamente la necesidad del *mundus imaginalis*, que nuestros filósofos *Išrāqiyyūn* experimentan y reafirman. O dicho con mayor precisión: este *mundus imaginalis*, mundo de Hūrqalyā, mundo del *Malakūt* o mundo del Alma, es la "Tierra celeste" y la "corporeidad celeste". Del mismo modo que la Sofía es el lugar *imaginal* de la Presencia divina en nuestro mundo, de igual modo la Tierra celeste, presente en la nostalgia secreta del corazón de los hombres, está simbolizada en la gnosis chiíta en la persona de la Resplandeciente Fátima, la hija del Profeta. Fátima es la Sofía de la teosofía y de la cosmogonía chiítas.

Haremos referencia en este libro a la concepción chiíta del Primer Emanado (primera teofanía) del Principio que está más allá de todo Nombre y de todo Atributo. Este Primer Emanado está simbolizado en la "Luz muḥammadí" (*Nūr muḥammadī)* primordial, formada por las personas de Luz, es decir, por las entidades metafísicas respectivas de los Catorce Inmaculados. Su nacimiento se sucede eternamente y uno de estos nacimientos implica el de los mundos. Su Pleroma es la Morada, la mediación necesaria entre la Deidad trascendente, oculta e inaccesible, y el mundo del hombre. Los Catorce Inmaculados juntos constituyen "el Ángel del Rostro". A lo largo de esta obra, una metafísica narrativa nos mostrará cómo la persona eterna de Fátima-Sofía constituye la *sofianidad* del Pleroma de los Catorce Inmaculados, y cómo, a través de la virtud cosmogónica de este Pleroma, la sofianidad se convierte en Presencia en nuestro mundo. Nuestros autores han acuñado un término para expresarlo: *fātimiyya,* término abstracto que traducido literalmente significa algo parecido a "fatimidad", pero que expresa más directamente todavía el término de "sofianidad", desde que hemos reconocido en la persona eterna y mediadora de la Resplandeciente Fátima a la que en otros lugares se denomina Sofía.

Y esto es así tanto más cuanto que los antiguos textos mazdeístas nos proponían ya esta sofianidad. De los seis Arcángeles que rodean a Ohrmazd, el Dios de pura Luz del que emanan y cuyo nombre significa "Señor de la Sabiduría" (Ahura Mazda, en el Avesta), tres de ellos son masculinos y los otros tres femeninos. En el Avesta el primero de estos tres Arcángeles femeninos lleva el nombre de Spenta Armaiti, en pahlevi, es decir, en iraní medio es Spandarmat (en persa moderno, Sfandarmoz). Los textos nos demostrarán su presencia extraordinaria. Es la "hija de Ohrmazd". Es en realidad la Sofía del mazdeísmo y el símbolo de la Tierra celeste. Spandarmat-Sofía es la "dueña de la Morada", es la Morada misma como Arcángel femenino de la Tierra que es Tierra de luz. Partiendo de su nombre se ha formado, en pahlevi, el término abstracto *spandarmatīkīh*, que tampoco podemos traducir de un modo mejor que como "sofianidad". Esta palabra designa un determinado modo de ser que se le propone al fiel zoroástrico. De este modo hay una evocación, una impresionante correspondencia entre los términos de *fātimiyya* y *spandarmatīkīh*, pues ambos designan una "sofianidad" simbolizada por una parte en la persona del Arcángel femenino que es la santa Armaiti y por otra parte en la persona de Fátima-Sofía. Asumir esta sofianidad significa para el ser humano acceder a partir de ahora a la Tierra celeste, al mundo de Hūrqalyā, mundo de la "corporeidad celeste" que es la de los cuerpos sutiles de luz. Presentado de este modo, el lector verá seguramente con un perfil mucho más definido el objetivo expresado en el subtítulo de este libro: "Del Irán mazdeísta al Irán chiíta".

Es evidente que el paso de una manifestación de la sofianidad a otra no consiste en la filiación material de una causalidad histórica, porque ambas manifestaciones son actos del *Malakūt,* que tienen lugar en el *mundus imaginalis.* Mejor que de constantes o de recurrencias de la consciencia iraní, preferimos hablar de las etapas de un mundo espiritual. Ahora bien, el paso de

una edad a otra de un mundo espiritual no es una historia que se pueda percibir y demostrar como ocurre con los documentos que nos permiten hablar de las campañas de Julio César o de Napoleón. Las etapas del mundo espiritual son algo muy distinto a los períodos del mundo exterior, de la historia socio-política o de la geología. Las etapas de un mundo espiritual constituyen una historia *sui generis* que es en esencia historia *imaginal.* Se trata de una "historia" de la misma naturaleza que tiene lugar cuando nuestros filósofos chiítas identifican a su XII Imam unas veces con el Saoshyant o Salvador escatológico zoroástrico y otras veces con el Paracleto anunciado en el Evangelio de Juan. Ésta es la historia de la que hemos dicho que no es ni mito ni historia, según la acepción vulgar de estas palabras, pues no deja de ser una historia de acontecimientos reales, de una realidad que le es propia, una realidad situada en un nivel distinto a los acontecimientos externos de este mundo y que la hermenéutica considera que son la metáfora de los acontecimientos *verdaderos.*

Estos acontecimientos verdaderos, con los nexos que unen a unos y otros, tienen lugar en el mundo sutil del Alma, el mundo del *Malakūt, mundus imaginalis.* Algunos han hablado de "crónica de Akasha" (este término designa el mundo sutil). Lo que estamos considerando propone simplemente la expresión "historia imaginal". Cualquier filosofía que pierde el sentido del mundo imaginal se cierra el acceso a los acontecimientos cuyo escenario constituye, y será víctima de los falsos dilemas.

Necesitábamos pues otro léxico distinto al de la historia en el sentido empírico de la palabra, para aludir a la "crónica del Malakūt", del mismo modo que Boehme necesitó una terminología distinta a la utilizada por los filósofos peripatéticos y se expresó a través de la terminología alquímica. Para expresar el nexo entre las distintas etapas de la sofianidad y de la Tierra celeste hemos recurrido en este caso a una terminología musical, al referirnos al fenómeno sonoro que produce, en el órgano, la ejecución denominada *progressio harmonica.*

Entonces la penetración en el mundo de Hūrqalyā, en el mundo del Ángel, se transforma en un aspecto de lo que nos sugiere la audición de la *progressio harmonica.* Al pronunciar estas palabras observamos de nuevo determinadas resonancias con la "actualidad", en el sentido en el que nos hemos expresado anteriormente acerca de la actualidad de la "lucha a favor del Alma del mundo". Algunas publicaciones recientes importantes nos confirman la actualidad del mundo del Ángel por y en determinados filósofos de todas las épocas. La investigación en busca de este mundo tiene algo de patético, no nos referimos tan sólo a los sarcasmos que provoca en la ignorancia a la que desafía, sino a todo lo que tiene que encontrar con tanta dificultad. Se trata de toda una tradición olvidada (e incluso deformada y alterada), cuya investigación sólo los textos múltiples pueden estimular, así como conducir simultáneamente a una renovación completa de la angelología. Hemos querido ofrecer aquí algunos de estos textos.

No ocultamos que las costumbres mentales arraigadas desde hace varias generaciones hacen difícil a nuestros contemporáneos el acceso a ese mundo que para ellos es un mundo perdido.

Es muy significativa la acogida dispensada a un libro reciente, que ofrece acerca de la "vida después de la vida" los múltiples testimonios de experiencias vividas por personas que, aunque no lo hayan atravesado sin retorno, se han visto verdaderamente en el "umbral", ya que su muerte se había comprobado clínicamente[2].

No hay que sorprenderse pues si un libro semejante provoca en algunas personas una adhesión emocionante, dando muestras de una nostalgia que nada ha logrado sofocar jamás en el corazón del ser humano. Pero no hay que sorprenderse tampoco si otros reciben este libro con escepticismo. Es cierto que hemos citado en este libro numerosos textos tradicionales, relativos a testimonios narrados, pero ¿cuántos los conocen? En realidad testimonios similares no pueden recibirse, y mucho menos comprenderse, si no se dispone desde este momento de una ontología del *mundus imaginalis* y de una metafísica de la Imaginación activa, como órgano inherente al alma y subordinado de pleno derecho al mundo de la "corporeidad sutil". Aquí hemos hecho un intento, pero habrá que hacer más, limitándonos a hacer un trabajo serio y a alejar cualquier "fantasía" que pudiera erradicar la legitimidad del conocimiento imaginativo.

Desearíamos formular algunas reservas al respecto. A veces hemos comprobado, con gusto no exento de inquietud, que la palabra "imaginal", utilizada con relación a nuestra investigación tendía a difundirse. Tenemos que hacer la siguiente aclaración: si utilizamos el término para aplicarlo a algo distinto al *mundus imaginalis* y a las Formas imaginales, tal como están situadas en el esquema de los mundos que las necesita y legitima, se corre el riesgo de que esta palabra se degrade y pierda su significado. Recordemos al respecto el esquema según el cual el mundo imaginal es esencialmente el intermundo y la articulación entre lo inteligible y lo sensible, donde la Imaginación activa como *Imaginatio vera* es un órgano de conocimiento mediador entre el intelecto y los sentidos, tan legítimo como aquéllos o como éste. Si lo utilizamos fuera de este esquema tan concreto, nos estamos equivocando y nos alejamos completamente de lo que nuestros filósofos iraníes nos han impulsado a restablecer al usar esta palabra. Es inútil añadir, porque el lector lo habrá comprendido ya, que el *mundus imaginalis* no tiene nada que ver con lo que la moda actual denomina la "civilización de la imagen".

Admitimos que el acceso al mundo de Hūrqalyā, al mundo del Ángel, es difícil, por supuesto. Desde la primera edición, más de una vez hemos oído lamentar que el primer capítulo, el referente a la angelología del Avesta, es sumamente difícil. Nos gustaría añadir algo que puede aplicarse a todo el libro en conjunto: una simple lectura no es suficiente. Esta primera lectura se podría hacer omitiendo las "notas", pero en esa segunda lectura necesaria no se puede prescindir de ellas. Esas "notas" contienen aclaraciones, indicaciones, vías que no era oportuno explorar y que sobre todo era imposible mantener en el propio texto sin romper la estructura del libro. Contienen además las numerosas referencias a las fuentes que deben permitir, al investigador que se convierta en auténtico peregrino, andar el camino que nosotros hemos hecho. Un libro no es un instrumento de trabajo si no es con esa condición.

[2] Dr. Raymond Moody, *La vie après la vie. Enquête à propos d'un phénomène: la Survie de la conscience après la mort du corps,* Paul Misraki (trad.), Robert Laffont, París, 1977.

Acabamos de hablar de una, luego de otra lectura. No olvidemos que el autor ha tenido que hacer muchas más. No se penetra en el mundo del Ángel por una fisura, no se circula mentalmente por el mundo de Hūrqalyā ayudados por una lógica formal o una dialéctica que lleva de un concepto a otro. El paso de una Forma imaginal a otra no obedece a una dialéctica conceptual.

Las figuras de los Dioses-Ángeles del Avesta, por ejemplo, sus atributos, que a menudo interfieren unos con otros, sólo pueden percibirse a condición de producir interiormente, siguiendo las indicaciones de los textos, una visión mental mínima. ¿En qué consiste? Nos referimos a la práctica ejemplar que el propio Ibn ‘Arabī nos llevó a denominar “método de oración teofánica”.

Puede ocurrir que ésta no sea en sí misma más que una forma o una evocación de *progressio harmonica*, pero ¿no es frecuente que los profetas de la Biblia requieran la presencia de un tañedor de arpa para que se abran los ojos de su visión interior?

H.C.

Marzo de 1978

Nota sobre la transcripción

En esta edición se ha optado por el empleo de la transcripción científica. Para la transliteración de las letras árabes se ha seguido el sistema de transcripción de la Revista *Al-Qanṭara:*

ʾ - b – t - ṯ - ŷ - ḥ - j – d - ḏ - r – z – s – š - ṣ

ḍ - ṭ - ẓ - ʿ - g – f – q – k – l – m – n – h – w - y

Hamza inicial no se transcribe; *tāʾ marbūṭa: a* (en estado absoluto), *at* (en estado constructo); *artículo: al-* (aún ante solares) y *-l-* precedida de palabra terminada en vocal; vocales breves: *a, i, u;* vocales largas: *ā, ī, ū;* diptongos*: ay, aw, iyy, uww; alif maqṣūra: à.*

Primera parte

Cuerpo espiritual y Tierra celeste

I

Imago Terrae mazdeísta

1. "La Tierra es un Ángel"

En un libro *Sobre el problema del alma*, G.-T. Fechner cuenta que en una mañana de primavera, se sintió dominado por la idea, no sólo estética, sino por la visión y la evidencia concreta de que "la Tierra es un Ángel, ¡y un Ángel tan espléndidamente real, tan parecido a una flor …!". Pero, añade con melancolía, semejante experiencia se considera *imaginaria* en la actualidad: está claro que la Tierra es un cuerpo esférico, pero respecto a saber más sobre lo que es, eso se relega a la investigación en las colecciones de mineralogía[1].

Esta breve confesión lírica nos impulsa a reflexionar sobre dos puntos. En primer lugar tenemos que recordar que el propio Fechner escribió un *Zend-Avesta*, que constituye su obra filosófica más importante; en ella desarrolla de un extremo a otro los recursos del razonamiento por analogía, en contra tal vez de las exigencias de una filosofía rigurosa, pero de este modo manifiesta su aptitud para la percepción de los símbolos. Aunque al margen de su título el libro no tenga nada en común con el libro santo del mazdeísmo zoroástrico, también es cierto que la *cognitio matutina* por medio de la cual la Tierra se reveló como un "Ángel" a nuestro filósofo está en perfecto acuerdo con la doctrina y la práctica del Avesta en la que, por ejemplo, leemos, en el ritual del vigésimo segundo día del mes: "Celebramos esta liturgia en honor de la Tierra, que es un Ángel"[2].

Es evidente que en la visión de Fechner subsiste alguna imprecisión. Da la impresión de que ha identificado la faz de la tierra aureolada por la luz de la primavera con la efigie misma del Ángel, cuando en realidad la gloria telúrica es la creación litúrgica, la hierurgia de este Ángel de la Tierra cuyos rasgos se perciben como imagen humana glorificada. Pero esta exacta percepción implica el perfecto ejercicio de esta facultad cuya degradación y abandono precisamente Fechner deplora. Y ése es el segundo punto que debemos tener en cuenta. El hecho de que la percepción del Ángel de la Tierra se pueda considerar imaginaria o irreal significa y anuncia por el contrario que esta forma de percibir y de meditar la Tierra está unida a una estructura psico-espiritual que él nos hace descubrir de nuevo, para valorar los medios de conocimiento de que ésta dispone.

Este modo de percepción supone esencialmente una facultad de conocimiento que no se limita al mero ejercicio de la abstracción conceptual, ni a las percepciones de los datos físicos a través de los sentidos. Ésta es la razón por la cual la confesión de Fechner, en la medida misma en que representa un recuerdo válido de la angelología mazdeísta, nos invita a tratar conjuntamente dos aspectos inseparables: el de la percepción mazdeísta de la Tierra, que se efectúa desde la perspectiva de una angelología y, correlativamente, el de una forma de aprehensión de los seres y de las cosas así concebidos que difiere totalmente del único sistema que admite nuestra ciencia positiva, e incluso nuestra geografía.

No reconocer la Tierra como un conjunto de hechos físicos, sino en la persona de su Ángel, es un hecho esencialmente psíquico que no puede "tener lugar" ni en el mundo de los conceptos abstractos impersonales ni en el plano de los meros datos sensibles. Es necesario percibir la Tierra no a través de los sentidos, sino mediante una Imagen primordial, y como esta Imagen presenta los rasgos de una figura personal, demostrará que ofrece un paralelismo con la Imagen que de sí misma lleva el alma en su interior. La percepción del Ángel de la Tierra se efectuará en un universo intermedio que no es ni el de las esencias de las que se ocupa la filosofía ni el de los datos sensibles con los que trabaja la ciencia positiva, sino un universo de Formas imaginales, el *mundus imaginalis,* percibidos como otras tantas presencias personales.

Al considerar de nuevo las intenciones constitutivas de este universo en el que la Tierra se representa, medita y encuentra en la persona de su Ángel, descubrimos que no se trata tanto de responder a preguntas concernientes a esencias ("¿Qué es?"), como a preguntas relativas a personas ("¿quién es?" o "¿a quién responde?"), por ejemplo, *quién* es la Tierra, *quiénes* son las Aguas, las plantas, las montañas, o ¿*a quién* corresponden? La respuesta a estas preguntas muestra la presencia de una Forma imaginal, y esta Forma imaginal corresponde una y otra vez a la presencia de un estado determinado. Ésta es la razón por la que hay que considerar el fenómeno de la Tierra como angelofanía o aparición mental de su Ángel, en el conjunto de la angelología fundamental del mazdeísmo, la que da a su cosmología y a su psique una estructura tal que ambas implican una respuesta a la pregunta *¿quién?*

Para evitar cualquier malentendido y precisar el alcance del término "angelología" que necesitamos para imaginar la hierofanía mazdeísta de la Tierra, debemos recordar lo siguiente: la angelología es uno de los rasgos característicos del mazdeísmo zoroástrico, que impide que se pueda reducir a un monoteísmo de tipo abstracto y monolítico, ni tampoco invalidar por lo que se ha pretendido interpretar como una vuelta de los "antiguos dioses", es decir, la restauración de un politeísmo prezoroástrico. Una morfología espiritual decidida a restituir y a realzar la devoción realmente vivida exige que comprendamos el Avesta canónico como un todo, o al menos lo que ha llegado hasta nosotros, el Ritual en cuyo centro se encuentran los Salmos (*Gāthās)* de Zaratustra, tal como lo completan los comentarios y las tradiciones en iraní medio (pahlevi) y en persa. Aquí también, cuando el creyente recita la Biblia o celebra la liturgia, las objeciones que toman como pretexto las estratificaciones históricas pueden parecer inoperantes. A fuerza de preguntarse "de dónde vienen" las cosas se acaba por divagar buscando hipótesis que se suceden inútilmente unas a otras.

Si por el contrario nos preguntamos más bien "¿adónde va todo esto?", el alma puede al menos manifestar ineludiblemente lo que pretendía. No es el alma lo que se puede explicar, ella es más bien el principio y la clave de toda explicación. Además, la piedad mazdeísta ha reconocido desde hace muchos siglos el equivalente de sus *Yazatas* (las "Adorables") en las figuras de los Ángeles y Arcángeles (persa *firishtagān).*

Es cierto que su naturaleza ontológica es muy distinta a la de los Ángeles bíblicos o coránicos; no son servidores ni mensajeros. Son más bien figuras homólogas a los *Dii-Angeli* de Proclo. Estoy convencido de que sobre este punto los neoplatónicos (a quienes durante mucho tiempo se ha denigrado) estuvieron infinitamente más cerca de la angelología iraní y comprendieron infinitamente mejor el papel teúrgico y demiúrgico de sus entidades celestes de lo que han sido capaces las improvisaciones filosóficas a las que a veces se dedica la historia de las religiones, cuando carece de categorías. Si se quiere comprender, por ejemplo, lo que los Ángeles de la Tierra anuncian a la piedad mazdeísta, hay que seguir una tradición muy concreta.

Es absolutamente necesario recordar ahora el esquema de conjunto de la cosmología mazdeísta, es decir, el esquema de conjunto que articula el pleroma celeste de luz. Desgraciadamente aquí nos tenemos que limitar a ofrecer sólo sus rasgos más importantes. La visión mazdeísta comparte la totalidad pensable entre una *altura* infinita de Luz en la que Ohrmazd (avéstico Ahura Mazda), el "Señor de la Sabiduría", habita eternamente y un *abismo* insondable de Tinieblas donde mora el Antagonista, la potencia contraria de negación, de desintegración y de muerte, Ahriman (avéstico Angra Mainyu). Entre la Potencia de Luz y la Potencia contraria de Tinieblas no hay nada en común: ningún compromiso de coexistencia, sino una lucha sin cuartel, cuyo escenario es nuestra Tierra, y con ella toda la Creación visible, hasta el momento de la consumación del *Aion*, la *apocatástasis* o "restablecimiento" que pondrá fin a esta mezcolanza (*gumechishn)* mediante la separación (*vicharishn)* arrojando a su abismo a las contra-Potencias demoníacas.

Fijémonos bien en que esta visión de las cosas no es absoluto la concepción pueril a la que actualmente algunos escritores, muy apresurados o mal informados, reducen lo que para ellos es unas veces el mazdeísmo y otras veces el maniqueísmo, que consideran primario y elemental. No se trata en absoluto de proclamar que los seres que nos rodean son o "blancos" o "negros", pues el estado en que vivimos es precisamente el de "mezcolanza". Se trata de una forma determinada de comprender esta "mezcla" y de comportarse respecto a ella, forma que difiere radicalmente de lo que la evidencia nos manifiesta y que pocas veces se pone en duda.

Ahora bien, un rasgo característico de la visión zoroástrica es que el Señor de la Sabiduría aparece siempre rodeado de seis Potencias de Luz con las que él mismo (como primero o como séptimo) forma la Héptada divina suprema. Con la excusa de que se trata de un pensamiento considerado "primitivo", a veces se ha pretendido reducir estas Potencias a "aspectos" de la divinidad suprema, sin tener en cuenta que esto supondría por el contrario una especulación teológica muy desarrollada y que, en cualquier caso, el impulso de la piedad no tiene nada que ver con esas abstracciones y distinciones sutiles, sino que se dirige a Personas celestes cuya belleza aparece aquí como fascinante y cuyo poder se admite que es eficaz. Son estas Siete Potencias las designadas como Amahraspands (avéstico Amerta Spenta), nombre que habitualmente se traduce por "los Santos Inmortales", considerando su santidad no como un atributo canónico sino como una Energía transitiva, activa y activadora que comunica al ser, confirma y prodiga a todos los seres[3]. Estas Siete Potencias son las que normalmente se conocen también como Arcángeles zoroástricos.

El Yasht XIX del Avesta (es decir, uno de esos himnos litúrgicos con una estructura característica que consta de antífonas y respuestas) describe en términos elogiosos su esplendor y

el misterio de sus relaciones. El himno ensalza a estos siete Arcángeles "que comparten, todos ellos, el mismo pensamiento, la misma palabra, la misma acción … y cada uno de ellos ve el alma de los demás ocupada en meditar pensamientos rectos, en meditar palabras rectas, en meditar la Morada-de-los-Himnos[4], y todos ellos tienen caminos de luz para acudir a las liturgias (celebradas en su honor) … que han creado y gobiernan a las criaturas de Ahura Mazda, que las han formado y dirigen, de quienes son protectores y liberadores"[5].

Entre los Siete Arcángeles existe pues una especie de *unio mystica*, a través de la cual la Héptada divina se distingue tanto de las representaciones ordinarias del monoteísmo como de las del politeísmo; habría que hablar más bien de un *catenoteísmo,* en el sentido de que *cada una* de estas figuras de la Héptada divina se puede a su vez concebir como integradora de la totalidad de las relaciones comunes con las demás. En los textos se puede observar una oscilación que a veces manifiesta la primacía del Señor de la Sabiduría entre los Siete, y otras veces recalca la *unio mystica* con las otras seis Potencias de Luz[6]. Por esto es por lo que la frecuencia con la Ohrmazd, al iniciar a su profeta Zaratustra, se expresa en los textos pahlevis diciendo: "Nosotros, los Arcángeles"[7] –corresponde al uso, en el propio Avesta, de la palabra "Mazda" en plural, "los Señores de la Sabiduría"[8]-, para referirse al conjunto de los Amahraspands. Comparativamente se puede recordar que en Filón al Logos –cuando no al propio Dios- se le denomina Arcángel, porque es Ἀρχων Ἀγγέλων.[9]

Tradicionalmente, tanto en la iconografía mental como en la iconografía real[10], la Héptada divina aparece dividida en dos grupos: tres Arcángeles representados como masculinos a la derecha de Ohrmazd, tres Arcángeles femeninos a su izquierda. El propio Ohrmazd reúne su doble naturaleza, ya que él dice de sí mismo que fue a la vez el padre y la madre de la Creación[11]. Los Siete juntos dieron vida a las criaturas mediante un acto litúrgico, es decir, celebrando la Liturgia celeste, y cada una de las Siete Potencias de Luz crea, en virtud de la Energía que desborda todo su ser, la parte de los seres que en el conjunto de la Creación representa su hierurgia personal, y que por esta razón puede designarse con su propio nombre.

A *Ohrmazd* le corresponde como hierurgia propia, objeto de su actividad creadora y providente, el ser humano, o más concretamente esa parte de la humanidad que ha elegido responder sobre la tierra por los seres de Luz[13]. De los tres Arcángeles masculinos: *Vohu Manah* (Pensamiento excelente, Pahlevi Vohuman, persa Bahman) se ha reservado la protección de toda la creación animal; *Arta Vahishta* (Perfecta Existencia, Artvahisht, Urdībihisht), el Fuego bajo todas sus manifestaciones; y *Xshathra Vairya* (Reino deseable, Shathrīvar, Shahrīvar), los metales. De los tres Arcángeles femeninos, *Spenta Armaiti* (Spandarmat, Isfandārmuz) tiene como hierurgia propia la *Tierra* como forma de existencia, la Sabiduría como imagen y la mujer bajo su aspecto de ser de luz. A *Haurvatāt* (Integridad, Jurdād) le pertenecen las Aguas, el mundo acuático en general; a *Amertāt* (Inmortalidad, Murdād) las plantas, todo el universo vegetal. Estas relaciones hierúgicas son las que indican precisamente al ser humano dónde y cómo encontrar las Potencias de Luz invisibles, para cooperar con ellas en la salvación de la parte de la Creación que les corresponde[14].

En esta obra, los Arcángeles supremos reciben en primer lugar la ayuda de la multitud de *Yazatas* (persa *Ȳzad*, literalmente, los "Adorables", los que son objeto de una liturgia, de un *Yasna);* éstos son los Ángeles del mazdeísmo, y la idea de su cooperación con los Amahraspands ofrece una sorprendente analogía con la angelología neoplatónica[15]. Entre ellos destaca Zamyāt, el Ángel femenino de la Tierra como *Dea terrestris* y Gloria telúrica, colaboradora del Arcángel Amertāt. Se ha querido ver en ella una simple réplica de Spenta Armaiti, pero su función y su persona se nos mostrarán finalmente bien diferenciados[16]. Todos los Celestes son Yazatas, incluido Ohrmazd y los Amahraspands, sin que todos los Yazatas sean Amahraspands, respecto a los cuales forman más bien una especie de jerarquía subordinada.

Existe también la innumerable multitud de entidades celestes femeninas llamadas *Fravartis* (literalmente "las que han elegido", es decir, han elegido luchar para ayudar a Ohrmazd)[17], y que son a la vez los arquetipos celestes de los seres y su Ángel tutelar respectivo; metafísicamente no son menos necesarias que los Yazatas, ya que sin su ayuda Ohrmazd no hubiera podido defender su creación contra la invasión destructora de las Potencias demoníacas[18]. Anuncian una estructura universal del ser y de los seres, de acuerdo con la ontología mazdeísta. Cada entidad física o moral, cada ser completo o cada grupo de seres pertenecientes al mundo de Luz tiene su Fravarti, incluido Ohrmazd, los Amahraspands y los Ȳzads[19].

Luego lo que anuncian a los seres terrenales es una estructura esencialmente dual que da a cada uno su arquetipo celeste o Ángel cuya contrapartida terrestre él represente[20]. En este sentido existe una *dualidad* más esencial todavía para la cosmología mazdeísta que el *dualismo* Luz-Tinieblas, que es el aspecto más conocido; este dualismo no hace más que expresar la fase dramática experimentada por la Creación de Luz que las Potencias demoníacas han invadido y destruyen, y éste es un dualismo que interpreta esta negatividad sin transacción, sin reducir el mal a una *privatio boni.* En cuanto a la dualidad esencial, ésta aúna un ser de luz con otro ser de luz, pero un ser de luz nunca puede tener su complementario en un ser de tinieblas, ni siquiera su propia sombra: la característica de los cuerpos de luz en la Tierra transfigurada es precisamente la de no "hacer sombra" y en el pleroma es siempre "mediodía"[21].

Esta estructura dual establece una relación personal que duplica esa otra relación fundamental que la cosmología mazdeísta expresa distinguiendo el estado *mēnōk* y el estado *gētīk* de los seres. Esta distinción no es exactamente la de lo inteligible y lo sensible, ni simplemente la de lo corpóreo e incorpóreo (ya que las Potencias celestes tienen cuerpos muy sutiles de luz)[22]; se trata más bien de la relación entre lo invisible y lo visible, lo sutil y lo denso, lo celeste y lo terrenal, dado por sentado que el estado *gētīk,* material, terrestre, no implica en absoluto en sí mismo una degradación del ser, pues él mismo, antes de la invasión ahrimánica, tenía -y lo volverá a tener después- un estado glorioso de luz, de paz y de incorruptibilidad. Cada ser se puede representar tanto en su estado *mēnōk* como en su estado *gētīk* (la Tierra, por ejemplo, en su estado celeste se designa como *zām*, y en su estado empírico, material, ponderable, como *zamīk,* persa *zamin)*[23].

En ese punto alcanzamos esa forma propia de percibir los seres y las cosas que, al tratar de comprender no ya tan sólo *lo que* son, sino *quiénes* son, lo encuentra en la persona de su Ángel. Está bien claro que la visión mental del Ángel de la Tierra, por ejemplo, no es una experiencia sensible.

Aunque nuestras costumbres lógicas releguen el hecho a lo imaginario, todavía sigue latente el problema de saber lo que puede legitimar una identificación de lo imaginario con lo arbitrario y lo irreal, el problema de saber si las representaciones que derivan de las percepciones físicas tienen *por sí mismas* valor de conocimiento *real*, y si sólo los acontecimientos físicamente controlables tienen valor de *hecho*. Hay que preguntarse si la acción invisible de fuerzas que se manifiestan físicamente en los procesos naturales no puede generar la intervención de energías psíquicas olvidadas o paralizadas por nuestros hábitos, y alcanzar directamente una Imaginación que, lejos de ser una invención arbitraria, corresponde a esa Imaginación que los alquimistas llamaban *Imaginatio vera* y que es el *astrum in homine*[24].

La imaginación activa así estimulada no producirá ninguna construcción arbitraria, aunque sea lírica, que se interponga ante lo "real", sino que funcionará directamente como facultad y órgano de conocimiento tal *real*, o más, que los órganos de los sentidos. Percibirá a su propio modo, pues su órgano no es una facultad sensible, es una Forma imaginal que posee desde el principio, sin haber tenido que extraerla de ninguna percepción exterior. Y lo característico de esta Forma imaginal consistirá precisamente en realizar la transmutación de los datos sensibles, su resolución en la pureza del mundo sutil, para convertirlos en símbolos sin descifrar y cuya "clave" es la clave del alma. Esta percepción a través de la Imaginación equivale a una "desmaterialización", pues transforma el dato físico impuesto a los sentidos en un puro espejo, en una transparencia espiritual. Entones es cuando, llevada a la incandescencia, la Tierra y las cosas y los seres de la Tierra, dejan traslucir la aparición de sus Ángeles a la intuición visionaria. La autenticidad del Acontecimiento y su realidad plena consisten desde entonces esencialmente en ese acto visionario y en la aparición que se ofrece en este acto. Éste es el sentido profundo de lo que la historia de los dogmas ha llamado "docetismo", y sobre el que la rutina ha mostrado incansablemente el mismo desprecio.

Así se constituye ese mundo intermedio, intermundo de las Formas imaginales (que no se deben confundir con el mundo de las Ideas-arquetipos de Platón), que la imaginación activa es la encargada de aprehender. Esta Imaginación no *construye* a partir de lo irreal, sino que *desvela* lo real oculto; su acción es en definitiva similar a la del *ta'wīl*, la exégesis espiritual practicada por todos los Espirituales del Islam y cuya meditación alquímica constituye un caso excepcional: ocultar lo aparente, manifestar lo oculto[25]. Este mundo intermedio, este mundo es el que han meditado incansablemente aquellos a quienes se llama *'urafā',* los gnósticos místicos, considerando aquí la *gnosis* como esa percepción que no concibe el objeto dentro de una pseudo-objetividad, sino como indicio, significado, anuncio que es finalmente anunciación del alma a sí misma.

Cuando Suhrawardī restauró en Irán, en el siglo XII, la filosofía de la Luz y la angelología de la antigua Persia, su esquema del mundo se estructuró en torno al mundo de las Formas imaginales, mundo intermedio en el que se efectúan las transmutaciones de lo efímero en símbolos espirituales, y que por ello es el mundo en el que se realiza la resurrección de los cuerpos[26]. Esto es así porque del mismo modo que el cuerpo del Adán mortal se creó con la Tierra material, de igual modo el alma "substante" proyecta y medita su "cuerpo de resurrección" con la Tierra celeste. La conexión es muy rigurosa.

La Imaginación activa es el órgano de las metamorfosis, y de su manera de meditar la Tierra depende la transmutación de la Tierra en sustancia del cuerpo de resurrección. Esta meditación, como fuente de las actividades del alma, es el órgano de esta eclosión. Al independizar así la idea misma de *cuerpo* de las representaciones del cuerpo de carne perecedera, se impondrá entonces la idea de esta Tierra mística de Hūrqalyā que dominará en la espiritualidad del šayjismo, escuela surgida en el seno del chiísmo iraní a finales del siglo XVIII, y que sigue siendo en nuestra época sin ningún género de dudas una aportación realmente creadora.

Ahora la tarea consistirá en buscar cómo y en qué condiciones se perfila precisamente la figura del Ángel, cuando la Imaginación activa (cuando el *gētīk* se capta en su *mēnōk)* transfiere los datos de la percepción sensible al estado diáfano. Esta labor equivale a concretar cuál es esta Forma imaginal como órgano a través del cual la Imaginación activa, al percibir directamente las cosas, realiza la transmutación; cómo es posible que, una vez efectuada esta transmutación, sea su propia Imagen lo que las cosas reflejan al alma, y cómo entonces este autorreconocimiento del alma instaura una ciencia espiritual de la Tierra y de las cosas terrenales, de modo que estas cosas se conozcan en su Ángel, como presintió la intuición visionaria de Fechner.

Aquí entra en juego una Energía que sacraliza tanto el estado *mēnōk* como el estado *gētīk* del ser, y cuya representación es tan esencial para toda la visión mazdeísta del mundo que se integró plenamente en la restauración filosófica realizada por Suhrawardī[27]. Esta Energía actúa desde el instante inicial de la formación del mundo hasta el acto final anunciado y presentido bajo el término técnico de *Frashkart,* que designa la Transfiguración que los Saoshyants, o Salvadores surgidos de la raza de Zaratustra, realizarán al final del *Aion.* Esta Energía es la que en el Avesta (persa *jurrah, farrah)* se designa con el término de *Xvarnah.* Algunas traducciones han tratado de delimitar su extensión, de expresar todos sus matices[28], y nos parece que "*Luz-de-Gloria"* expresa lo esencial, si al mismo tiempo lo asociamos en el pensamiento con los equivalentes griegos que se le han dado: *Δόξα* y *Τύχη*, Gloria y Destino[29]. Representa la sustancia plenamente luminosa, la luminiscencia pura propia de las criaturas de Ohrmazd en su origen. "Con ella Ahura Mazda ha creado múltiples y buenas criaturas … bellas, maravillosas, … llenas de vida, resplandecientes" (Yasht XIX, 10). Es la Energía de luz sacra que cohesiona su ser, que mide a la vez el Poder y el destino otorgados a un ser, que garantiza a los seres de luz la victoria contra la corrupción y la muerte introducidas en la creación de Ohrmazd por las Potencias demoníacas de Tinieblas[30]. Está pues asociada esencialmente a las esperanzas escatológicas. Por ello es el canto litúrgico dedicado a Zamyāt, el Ángel de la Tierra, la mención de las criaturas de luz, cuyo atributo es esta Luz-de-Gloria, repite como estribillo esta doxología: "Construirán un mundo nuevo, ajeno a la vejez y a la muerte, a la descomposición y la corrupción, eternamente vivo, eternamente creciente, que dispondrá de cuanto poder desee, entonces los muertos se levantarán, a los vivos les llegará la inmortalidad, y el mundo se renovará a voluntad" (Yasht XIX, 11-ss.)

La iconografía la ha representado como el halo luminoso el *Aura Gloriae* que aureola a los reyes y sacerdotes de la religión mazdeísta y cuya representación ha transferido tanto a las figuras de los Budas y de Bodisattvas como a las figuras celestiales del arte cristiano primitivo. Finalmente, un párrafo del gran *Bundahishn,* el libro mazdeísta del Génesis, establece con la mayor precisión a qué tiende este conjunto de representaciones, cuando identifica el *Xvarnah,* esta Luz que es Gloria y Destino, con el alma misma[31].

Luego, final y esencialmente, es la Imagen fundamental tras la cual y por la cual el alma se comprende a sí misma y capta sus energías y poder. Representa en el mazdeísmo lo que la ontología del *mundus imaginalis* nos ha enseñado a distinguir como la *Imago (miṯāl),* la Forma imaginal. Equivale aquí a esa Forma imaginal del Alma que consideraremos como *Imago Animae.* Entonces tal vez estemos acercándonos a la estructura secreta que revela, y que hace posible, la visión de la Tierra en su Ángel.

Esta Luz-de-Gloria, que es la Forma imaginal del Alma mazdeísta, es el órgano mediante el cual el alma capta el mundo de luz que le es homogéneo y mediante el cual efectúa, inicial y directamente, la transmutación de los datos físicos, esos mismos datos que para nosotros son datos "positivos", pero que para ella no son más que datos "insignificantes". Es esta misma Forma imaginal la que el alma proyecta en los seres y en las cosas, llevándolos a la incandescencia de ese Fuego victorioso con el que el alma mazdeísta abarca toda la Creación, y que ella ha percibido por excelencia en las auroras resplandeciendo en las cimas de las montañas, allí mismo donde anticipaba con su propio destino la Transfiguración de la Tierra.

En definitiva, mediante esta proyección de su propia Imagen, el alma realiza la transmutación de la Tierra material, instaura inicialmente también una Forma imaginal de la Tierra, una *Imago Terrae* que le refleja y anuncia su propia Imagen, es decir, una Imagen cuyo Xvarnah es también su propio Xvarnah. Es entonces cuando en, y a través de, este doble reflejo de la misma Luz-de-Gloria, el Ángel de la Tierra se manifiesta a la visión mental, es decir, cuando la Tierra se capta en la *persona* de su Ángel. Y esto es lo que expresa un rasgo admirable y profundo de la angelología mazdeísta, sobre el que apenas se ha meditado hasta ahora, cuando se indica que la Amahraspand *Spenta Armaiti*, el Arcángel femenino de la existencia terrenal, es la "madre" de *Daēnā.*

Daēnā es, en efecto, el Ángel femenino que simboliza el Yo trascendente o celeste; se le aparece al alma en la aurora siguiente a la tercera noche después de su marcha de este mundo. Es su Gloria y su Destino, su *Aion.* Esta indicación quiere decir que la sustancia del Yo celeste o Cuerpo de resurrección se engendra y forma a partir de la Tierra percibida y captada en su Ángel. Quiere decir asimismo que el destino de la Tierra, confiado al poder transfigurador de las almas de luz, conduce a la realización de estas almas, y viceversa. Éste es el sentido profundo de la oración mazdeísta repetida múltiples veces durante las liturgias: "Que podamos ser quienes realicen la Transfiguración de la Tierra" (Yasna 30:9).

El misterio de esta *Imago Animae* proyectando la *Imago Terrae* y, recíprocamente, el misterio de esta Forma imaginal de la Tierra "substanciando" la formación del Yo total venidero se expresa pues en términos de angelología en la relación que acabamos de mencionar. Spenta Armaiti, que los textos pahlevis consideran Pensamiento perfecto, Meditación silenciosa, y cuyo nombre Plutarco traduce perfectamente por *Sofía,* traza el camino de una sofiología mazdeísta – Spenta Armaiti es a la vez la "madre" de Daēnā y la figura en la cual se inicia al fiel del mazdeísmo a la edad de quince años para que proclame: "Tengo como madre a Spandarmat, el Arcángel de la Tierra, y como padre a Ohrmazd, el Señor de la Sabiduría"-[32].

En lo que aquí es un *principium relationis* podemos apreciar algo semejante a un *sacramentum Terrae* mazdeísta; en esencia, y de acuerdo con el propio nombre de Spenta Armaiti, Sofía, se puede designar como una *geosofía,* es decir, como si fuera el misterio *sofiánico* de la Tierra, cuya consumación será la Transfiguración escatológica (*frashkart).* Lo que debemos precisar a grandes rasgos es la metamorfosis del rostro de la Tierra visto por el órgano de la Imaginación activa mazdeísta.

La percepción del misterio sofiánico de la Tierra, de la geosofía, no puede realizarse, evidentemente, en el ámbito de una geografía positiva. Implica una geografía visionaria, lo que se ha llamado con acierto un "paisaje de *Xvarnah",* es decir, un paisaje que simbolice el *Frashkart.* No se dispersa en espacios profanos previamente dados, concentra el espacio sacro *in medio mundi,* en el centro de visión que determina la presencia misma del alma visionaria (o de la comunidad visionaria), y que no es necesario *situar,* ya que es *ubicadora* por sí misma. Los aspectos geográficos, las montañas, por ejemplo, tampoco son ya meros aspectos físicos, pues tienen un significado para el alma; son aspectos psico-cósmicos que constituyen una geografía imaginal. Los acontecimientos que allí se desarrollan consisten en la visión misma de estos aspectos; son acontecimientos psíquicos, los de una historia imaginal. En este centro se encuentra también el paraíso de Yima, el paraíso de los arquetipos, porque allí tiene lugar el encuentro de los seres Celestiales y los Terrenales.

Ésta es la imagen de la Tierra que nos mostrará el procedimiento cartográfico de los antiguos iraníes. De igual modo que un paisaje de *Xvarnah* no puede tratarse mediante un arte representativo, sino que requiere esencialmente un arte simbólico, tampoco esa cartografía trata de reproducir el contorno de ningún continente. Da forma a un instrumento de meditación que permite alcanzar mentalmente el centro, el *médium mundi,* o más bien situarse entrando en él. Sólo una geografía visionaria puede ser escenario de acontecimientos visionarios, porque ella misma forma parte de éstos. Las plantas, las aguas y las montañas se transforman en símbolos, de modo que quien los capta es el órgano de una Forma imaginal, que *es* a su vez la presencia de un estado visionario. Al igual que las Figuras celestes, los paisajes terrenales aparecen entonces aureolados por la Luz-de-Gloria, contemplados en su pureza paradisíaca, y las visiones de Zaratustra, sus encuentros con Ohrmazd y con los Arcángeles tienen lugar y son "Imaginados" en un paisaje de montañas resplandecientes en las auroras, con aguas celestes donde crecen las plantas de inmortalidad.

2. La Tierra de los siete *Keshvars*

El mapa de la superficie terrestre, tal como lo proyecta aquí la Imaginación activa, es el siguiente[33]: en principio la Tierra se creó como un todo continuo, pero como consecuencia de la opresión de las Potencias demoníacas quedó dividida en siete *keshvars* (avéstico *karshvar).* Con este término consideramos una representación análoga a la del latín *orbis:* son más bien *zonas* de Tierra firma, y no "climas". Esta representación no sólo es etimológicamente distinta, sino que conviene evitar cualquier confusión con la división en climas propiamente dichos, que expondremos más adelante.

Existe el keshvar central llamado Xvaniratha (que se puede interpretar como “rueda luminosa”)[34], y cuya extensión e sigual al conjunto d elos otros seis keshvars dispuestos a su alrededor, separados unos de otros por el océano cósmico que los rodea. Hay un keshvar oriental, un keshvar occidental, dos al norte y dos al sur.

En la parte oriental, el keshvar se llama Savahi, en la parte occidental, Arezahi, los dos keshvar del sur son Fradadhafshu y Vidadhafshu, y los dos keshvars del norte son Vourubareshti y Vourujareshti. Todos estos keshvars están separados unos de otros por el océano cósmico que los rodea (Vourukasha). En cuanto a su situación, ésta se deduce astronómicamente con relación al keshvar que *constituye* el centro y cuya presencia es creadora del espacio, antes de situarse ella misma en dicho espacio. Dicho en otras palabras, no se trata de regiones repartidas *en* un espacio previamente dado, un espacio homogéneo y *cuantitativo*, sino de la estructura típica de un espacio *cualitativo.*

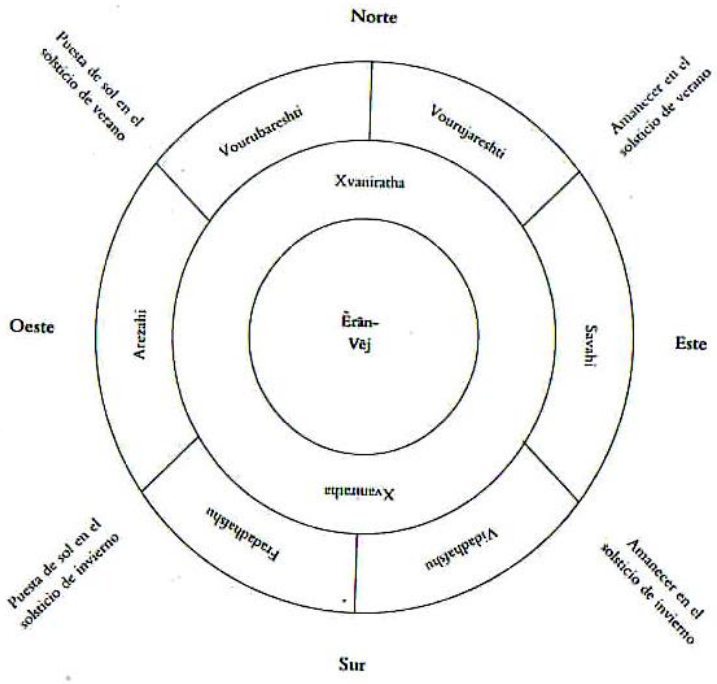


fig. 1. Esquema de los siete *keshvars* de la geografía *imaginal.*

Desde el punto en el que sale el sol el día más largo hasta el punto en el que amanece el día más corto, en este espacio se sitúa el keshvar *oriental* de Savahi. Entre este último punto y el punto de la puesta de sol el día más largo se sitúa el clima *occidental* de Arezahi. Finalmente, desde este último punto hasta el punto en que amanece el día más largo se sitúan los dos keshvars *norte.* En realidad, los nombres de los seis keshvars que rodean el clima central de Xvaniratha corresponden a regiones *imaginales* (cf. fig. 1). De este modo, ha sido posible creer que en un principio se referían a una topografía celeste, y que sólo más tarde se utilizaron para designar lugares terrestres; lagos y montañas de la Tierra han tomado su nombre según su arquetipo celeste. En cuanto al significado de los nombres de estos *keshvars*, lo podemos deducir de los nombres de los seis Saoshyants (Salvadores) que les corresponden simétricamente, es decir, los nombres de los seis héroes que, cada uno en su keshvar respectivo, colaboraron con el Saoshyant en la Transfiguración del mundo[35].

Como acabamos de decir, la disposición de estos keshvars corresponde a regiones imaginales, no representa los datos de una geografía positiva sino que configura la *Imago Terrae* que proyecta la percepción imaginativa. Lo que ésta percibe es esencialmente una *geografía imaginalis*, formada por regiones imaginales.

En vez de hablar de regiones "míticas" con la connotación de "irreal" que se confiere en la actualidad a este término, preferimos sugerir su realidad *sui generis* hablando de "regiones imaginales" de esta geografía visionaria.

La Imaginación activa es la única que puede visitar estas regiones, aunque puede desfallecer y encontrar obstáculos. En la actualidad los humanos ya no pueden, como ocurrió en un principio, pasar de un keshvar a otro[36].

Airyanem Vaejah (pahlevi Ērān-Vēj), la cuna o germen de los arios (iranios), se encuentra en Xvaniratha, en el centro del keshvar central. Allí es donde fueron creados los Kayánidas, los héroes de leyenda; allí es donde se fundó la religión mazdeísta, desde donde se extendió a los demás keshvars, y allí es donde nacerá el último de los Saoshyants, que reducirá a Ahriman a la impotencia, y llevará a cabo la resurrección y la existencia venidera.

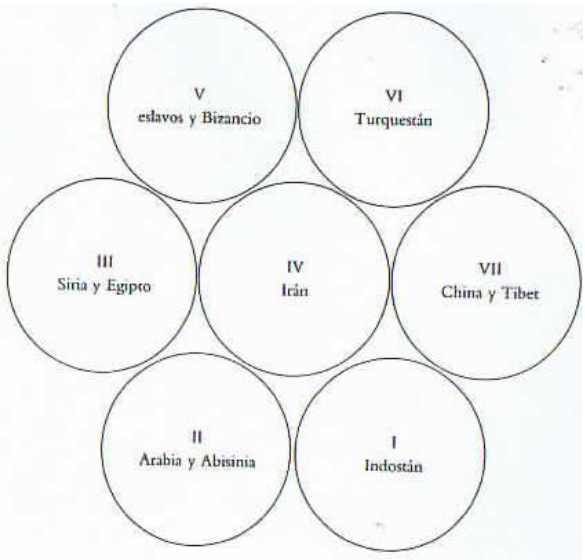


fig. 2. Los siete *keshvars* geográficos según Bīrunī (siglo X).

A su vez Xvaniratha, que representa la totalidad del espacio geográfico accesible ahora a los hombres, y que no es más que una de las siete partes de la Tierra habitada[37], se ha dividido posteriormente en siete regiones, siguiendo un esquema en el que un círculo central representa el país iraní en torno al cual se agrupan otros seis círculos, que esta vez son tangentes y constan de los mismos rayos. Éste es el procedimiento de representación circular que los geógrafos iraníes transmitieron a los árabes. Así es como Yaqut, trabajando con datos antiguos, remite expresamente a Zoroastro en lo referente a este procedimiento de representación geográfica[38].

Este mismo procedimiento es el que nos permite descubrir un mundo adecuado para imaginar y meditar la Tierra[39]. Supone una estructura independiente de cualquier sistema de coordenadas espaciales: "basta con establecer un origen"[40]. Al contemplar esta estructura la atención se fija en este centro, se recuerda siempre ya que la situación, el sentido y la orientación de los otros keshvars quedan determinados por el centro y se crean a partir de él.

Para apreciar el contraste basta con compararlo con el sistema cartográfico de Ptolomeo, en el que los climas se representan mediante bandas paralelas que se suceden a partir del ecuador. Vemos pues que toda la estructura se establece a partir de este centro-origen.

Sea cual fuere el lugar en el que la geografía positiva nos haga situar la historia primitiva de los iraníes –tanto en el este, en Asia central, como en el oeste, en Azerbayán- el proceso mental de *rememoración* es el mismo: los Acontecimientos tuvieron lugar y se recuerdan en Ērān-Vēj, es decir, en el *centro,* que es al mismo tiempo su *principio.* La presencia del sujeto en el centro no es una presencia localizada, sino *localizadora. In medio mundi* el alma está libre de la servidumbre de las coordenadas espaciales. En lugar de "caer", de tener que *situarse en* un espacio previo, es el alma la que "crea el espacio", la que origina, cada vez, las referencias espaciales y determina su estructura. Por esta razón aquí no tenemos una representación empírica, sino una figura-arquetipo.

También es posible ilustrarlo con otros ejemplos, que tienden siempre a establecer o a llevar el alma al centro, porque la *Imago Terrae* sólo puede reflejar su propia Imagen al alma o, recíprocamente, el alma sólo puede meditar sobre la Imagen-arquetipo en el centro, no en la dispersión sino en la *concentración.* Éste fue, por ejemplo, el sentido del arte y de la estructura de los jardines en Irán (se sabe que nuestra palabra "paraíso" parte de un término meda, *pairi-daeza)*[41]. Por eso podemos decir que la representación de la Tierra con siete keshvars, como ilustración arquetípica, es un instrumento de meditación. Se presenta como un *mandala.* Guía un camino del pensamiento que no actúa por vía silogística o dialéctica, sino a la manera del *ta'wīl*, la *exégesis* de los símbolos, exégesis espiritual que implica la vuelta al origen, y que es el *centro*[42], el lugar en el que puede ocultarse precisamente lo aparente y manifestarse lo oculto (como en alquimia, tal como hemos señalado anteriormente). En eso consiste efectivamente transmutar el texto (texto escrito o texto cósmico) en símbolos, es decir, llevarlo a la incandescencia en la cual el significado oculto aparece a través de la envoltura, que ahora se ha hecho diáfana. En este punto podemos comprender la conexión de esta cartografía con los acontecimientos de la geografía visionaria, geografía de un mundo que crea su propia luz, como esos mosaicos bizantinos en los que el oro ilumina el espacio que delimita, o como el fondo de oro rojo de los iconos o de los paisajes de determinada escuela persa, que cambia los colores; así es el paraíso de Yima, *in medio mundi,* y así es la Tierra de Hūrqalyā, de la que trataremos ampliamente en las páginas siguientes.

A partir de este punto podemos superar ya el nivel en el que se ha planteado una de las preguntas más irritantes que ha atormentado a varias generaciones de orientalistas: ¿dónde tuvo lugar la predicación de Zoroastro? ¿Dónde estaba Ērān-Vēj, puesto que Zaratustra tuvo sus visiones y comenzó su predicación en Ērān-Vēj? La mayoría de los orientalistas admite hoy que el lugar de predicación de Zaratustra, tal como podemos considerarlo en nuestros días leyendo los Gāthās, tenemos que situarlo en Asia central, en algún lugar de la región del Alto Oxus, en el límite oriental del mundo iraní[43].

Sin embargo esta actitud científica imperante está en contradicción con las tradiciones iraníes posteriores, las de la época sasánida y post-sasánida, que sitúan el nacimiento y la predicación de Zaratustra en el extremo occidental del mundo iraní, en Azerbayán.

Se han buscado soluciones conciliadoras, tratando de mantenerse en el terreno de los hechos positivos: Zaratustra podría haber nacido en el Oeste, pero podría haber predicado en el Este.

Una solución reciente se inspira precisamente en el sistema de los keshvars: la historia sagrada del zoroastrismo primitivo podría haber tenido lugar en la parte oriental del mundo iraní, y luego, al ir penetrando progresivamente la misión zoroástrica hacia el oeste del mundo iraní, un buen día la orientación geográfica se habría invertido totalmente (el keshvar oriental se habría convertido en el keshvar occidental). Todo habría ocurrido como si el sistema de los keshvars hubiera girado sobre un eje central. Se ha pronunciado incluso la palabra "falsificación" porque de este modo los Magos occidentales habrían localizado en Azerbayán los lugares santos de la historia sagrada (el Arax, el monte Savalān, la ciudad santa de Shīz), sin que esta identificación tenga el menor valor "histórico"[44].

En realidad la palabra "falsificación" está aquí totalmente fuera de lugar dado que lo que podemos constatar es precisamente la conservación de la estructura de un espacio esencialmente *cualitativo* cuyas regiones no se reparten en función de unas coordenadas geométricas previas, sino en función de su cualificación intrínseca. Si ha habido una transposición total del lugar de las escenas históricas, este *hecho* presupone y demuestra en primer lugar la posibilidad de una operación mental cuyo control y significado escapan a la ciencia positiva que, aferrada únicamente a los datos materiales, se limita a hablar de "falsificación" al menos inconsciente. Pero el esquema de los siete keshvars, considerado como ilustración arquetípica, nos muestra precisamente esta posibilidad y el proceso: la presencia que constituye el centro y que, como tal, es el *origen* y no la resultante de las referencias espaciales, no está situada, sino que sitúa. Esta presencia conlleva su propio espacio y mantiene todo el sistema de sus referencias espaciales. O más bien podemos decir que, al ser siempre y cada vez *el* Centro, no ha habido en la realidad del acontecimiento psíquico ninguna transferencia real (*en* el espacio). El significado del Centro, *medium mundi,* como lugar en el que siempre y cada vez se llevan a cabo los acontecimientos psico-espirituales, como espacio de las hierofanías[45], permite plantear el problema a un nivel en el que ya no se enfrentan la certeza tradicional y las certezas de la ciencia positiva.

No pretendemos en absoluto relegar al "terreno de la leyenda" la historia sagrada del zoroastrismo, pero esencialmente se puede decir lo siguiente: en cualquier lugar que haya podido ocurrir el acontecimiento histórico, en el sentido vulgar de la palabra, en su realidad exterior y material, comprobado por los sentidos de los testigos, para que la notificación del Acontecimiento llegara hasta nosotros en su *identidad* espiritual, a pesar de la *diversidad* de las localizaciones físicas, ha sido necesario un órgano de rememoración que actúe de una forma muy distinta a como lo hace nuestra ciencia positiva que, atenta a lo que considera "hechos", tiene en cuenta tan sólo el acontecimiento en su aspecto físico. Este órgano de rememoración y de meditación religiosa es precisamente la Forma imaginal que, al proyectarse sobre espacios geográficos materialmente diferentes, ha podido transformarlos conduciéndolos hacia sí misma como Centro, de modo que el espacio hierofánico esté siempre y cada vez *en el centro.*

La Imaginación activa ha podido entonces consagrarlos como lugares sagrados e identificarlos *cada vez* con claridad como Tierra de las visiones; a la inversa, cierta cualidad material (incluso "histórica") de espacios diversos no hubiera podido imponer la evidencia de su sacralización, ni decidir su identidad o, por el contrario, hacer cometer el "error".

Las hierofanías tienen lugar en el *alma*, no en las cosas, y el acontecimiento del alma es el que sitúa, califica y sacraliza el espacio en el que es imaginado.

Por lo tanto, ¿cuáles son los acontecimientos que se realizan en Ērān-Vēj? Hay liturgias memorables, celebradas por el propio Ohrmazd, por los seres celestes y por los héroes legendarios. El propio Ohrmazd celebró liturgias en Ērān-Vēj en honor de Ardvī Sūrā Anāhitā "la Excelsa, la Soberana, la Inmaculada", el Ángel-diosa de las Aguas celestes, para pedir que Zaratustra se entregara a él y fuera su profeta fiel (Yasht V, 17). También fue Zaratustra quien le pidió a ella la conversión del rey Vīshtāspa (Yasht V, 104)[46]. El bello Yima, "Yima el resplandeciente de belleza, el mejor de los mortales", recibió en Ērān-Vēj la orden de construir el recinto, el *Var* donde se reunió la elite de todos los seres, los más hermosos, los que poseían más dones, para protegerlos del invierno mortal desencadenado por las Potencias demoníacas, y pudieran repoblar un día el mundo transfigurado. El *Var* de Yima consta, como si de una ciudad se tratara, de casas, recintos y murallas. Tiene puertas y ventanas luminosas de cuyo interior emana la luz, ya que está iluminado a la vez por luces increadas y por luces creadas. Sólo una vez al año se ve ocultarse y volver a salir las estrellas, la luna y el sol, y por esta razón un año no parece más que un día. Cada cuarenta años de cada pareja humana nace otra pareja, masculino y femenino. Y de este modo se sugiere tal vez la condición andrógina de estos seres que "viven la más bella existencia en el *Var* constante de Yima"[47].

¿Encontraremos la huella de ese Paraíso de arquetipos, de esa Tierra celeste en el centro del mundo que protege la semilla de los cuerpos de resurrección, a través de la meditación o mediante una campaña de investigación arqueológica? El paraíso de Yima no se puede descubrir en la superficie de nuestros mapas, sometidos al sistema de coordenadas. A diferencia de una investigación topográfica, se trata de lograr que resurja la Forma imaginal, la Imagen arquetipo, que sólo puede resurgir allí, *in medio mundi*. Entonces nuestra pregunta es la siguiente: tal y como se percibe desde ese centro del mundo, ¿cómo se presenta la geografía visionaria y mediante qué acontecimientos psico-espirituales muestra su presencia esta geografía visionaria?

3. Geografía visionaria

Sigue siendo el Yasht XIX, el canto litúrgico dedicado especialmente a Zamyāt, el Ángel de la Tierra -*Dea terrestris*-, el que nos muestra la *Imago Terrae* mazdeísta a plena luz. El himno tiene la peculiaridad[48], mediante una evocación que enumera todas las montañas, de preludiar la celebración del *Xvarnah* y de sus moradores insignes, entre los que se encuentran precisamente algunas de estas montañas. Éstas tienen un papel esencial en la composición del paisaje visionario que anuncia la Transfiguración de la Tierra. Son el lugar por excelencia de las teofanías y de las angelofanías.

El Ritual indica que en el vigésimo octavo día del mes (día de Zamyāt) la liturgia se ofrece "a la Tierra que es un Ángel, a la montaña de las auroras, a todas las montañas, a la Luz-de-Gloria"[49]. Ya se esboza una conexión cuyos elementos se perfilarán mejor.

El libro mazdeísta del Génesis (*Bundahishn)* nos describe la formación de las montañas con un rasgo sorprendente[50]: ante el ataque de las Potencias demoníacas de Ahriman, la Tierra fue víctima de un temblor y se estremeció de horror y rebeldía.

La Tierra erigió sus montañas para ofrecer una muralla, y surgió en primer lugar la poderosa cadena de montañas que la rodea, llamada en el Avesta "Hara berezaiti". Etimológicamente es el persa *Alburz*, y es el nombre que actualmente tiene la cadena montañosa que bordea el norte de Irán, de oeste a este; y es allí también entre las cimas y las altas llanuras internas de esta cadena, donde la tradición sasánida situó los distintos episodios de la historia sagrada del zoroastrismo. Por esta razón podemos dejar de lado toda discusión de topografía material positiva para considerar tan sólo la *Imagen,* la Forma imaginal en tanto que órgano de percepción, y tal como se percibe a través de una *psico-geografía,* de una geografía imaginal.

Es evidente que estamos muy lejos de la visión común y de las evidencias positivas. El Alburz no ha dejado de crecer durante ochocientos años: doscientos años hasta la pausa de las estrellas, doscientos años hasta la de la Luna, doscientos años hasta la del Sol, doscientos años hasta la de las Luces infinitas[51]. Éstos son los cuatro grados del Cielo mazdeísta. El Alburz es en realidad la *montaña cósmica*, erigida por el supremo esfuerzo de la Tierra para no separarse del Cielo. Es "la montaña resplandeciente ... donde no hay noche ni tinieblas, ni enfermedad con mil muertos, ni infección creada por los demonios"[52]. Allí se encuentran palacios divinos creados por los Arcángeles. Todas las demás montañas proceden de ella, como un árbol gigantesco que crece y extiende sus raíces, de las que surgirán otros árboles. El sistema montañoso forma pues una red en la que cada cumbre traba un nudo[53]. Ante su enumeración (se ha aludido a una cifra de 2.244), se ha tratado de identificarlas, unas como "reales", otras como "míticas". De unas y otras digamos más bien que lo único que se nos muestra con certeza es su Forma imaginal, la *Imago,* órgano y forma de visión a la vez en el *mundus imaginalis.*

Nos encontramos ahora ante un grupo de altas cimas cuya localización positiva ha planteado a los investigadores dificultades que nunca se podrán resolver; sin embargo, la situación de estas altas cumbres nos habla acerca de la Tierra como acontecimiento vivido por el alma, es decir, nos instruye sobre el modo en que la Tierra ha sido meditada por el órgano de la imaginación activa. Su localización por medio de una topografía positiva sería en efecto muy difícil ya que esta meditación tiende a unos fines muy distintos a los de nuestra ciencia positiva. En Ērān-Vēj, *in medio mundi,* se encuentran todas las montañas en las que la Imaginación activa capta una hierofanía del *Xvarnah,* esas en las que la Imaginación proyecta la escena de los acontecimientos que siente o presiente, dándoles cuerpo porque ella misma es su sustancia y su cuerpo, la que a la vez los realiza y siente.

En Ērān-Vēj se encuentra la montaña Hūkairya (la muy elevada Hugar[54]), la montaña que está a la altura de las estrellas y desde donde se precipita el caudal de las Aguas celestes de Ardvī Sūrā Anāhitā "la Elevada, la Soberana, la Inmaculada"[55], caudal "que posee un Xvarnah tan grande como todo el resto de las Aguas que discurren sobre la Tierra"[56]. Allí es donde se sitúa la morada terrenal de la diosa de las Aguas celestes. Entonces aparece como la fuente paradisíaca del Agua de la Vida. En esta fuente o en sus orillas crecen las plantas y los árboles maravillosos, y sobre todo el Haoma blanco (el árbol Gaokarena)[57]: "El que come su fruto se vuelve inmortal"[58]. Por ello, en el momento de la Transfiguración final será la bebida de la inmortalidad.

Junto al Haoma blanco crece el árbol de todos los remedios "en el que están depositadas las semillas de todas las plantas"[59].

De la diosa o ángel femenino Ardvī Sūrā depende la fecundidad de todos los seres bajo todas sus formas. No obstante, no es en absoluto la *Terra Mater* como Cibeles, por ejemplo, sino que es más bien una Virgen de las aguas, pura, casta, inmaculada, parecida a la Artemisa de los griegos[60].

Cerca de la montaña de Hūkairya, se encuentra en Ērān-Vēj la montaña de las auroras (*Ushidarena)*. El canto litúrgico al Ángel Zamyāt se inicia con una estrofa cde alabanza de esta montaña de las auroras. Está hecha de rubíes, de la sustancia del cielo; está situada en medio del mar cósmico Vourukasha, donde vierte las aguas que recibe de Hūkairya. Es la primera montaña iluminada por los fuegos de la aurora[61], es por ello el receptáculo, el tesoro de las *auroras,* y es también (por una homofonía) la que da la *inteligencia* a los hombres. "La primera montaña iluminada por los rayos de la aurora, se dice, ilumina también la inteligencia, ya que *aurora* e *inteligencia* son la misma cosa (*Ushā* y *ushi*)"[62].

Finalmente el ritual establece la conexión esencial entre la montaña de las auroras y la escatología[63]: indica que se consagre una ofrenda al Ángel Arshtāt a la hora de Aushahin (es decir, entre la medianoche y el alba), y argumenta que la montaña de la aurora se menciona para que sea favorable el Ángel Arshtāt. Ahora la conexión se hace más nítida: el alma debe afrontar la prueba del Puente Chinvat en la aurora siguiente a la tercera noche después de la muerte. La montaña de la aurora recibe pues la Luz-de-Gloria en el mismo momento en que el alma tiene que responder de lo que fue su existencia terrenal en presencia del Ángel Arshtāt y de Zamyāt, el ángel de la Tierra, pues *ambos* ayudan al Amahraspand Amertāt a "pesar" las almas[64]. "Cuando van a rendir cuentas, las almas están en la luz de la aurora; el paso se realiza a través de la aurora resplandeciente". En la montaña aureolada por la Gloria de las auroras no se percibe el fenómeno astronómico, sino la aurora de Inmortalidad: la *Imago Gloriae* proyectada en la aurora naciente, esta aurora se anuncia al alma como la presencia anticipada de un estado vivido, como anticipación de su escatología personal.

Completando este mismo paisaje de la escatología individual, también se sitúa, en medio del mundo, en Ērān-Vēj, otra alta montaña, Chakad-i-Daītik (el pico del juicio)[65]. Desde su cima surge el Puente Chinvat, en cuya entrada tiene lugar el encuentro del alma con Daēnā, su Yo celeste, o por el contrario con la horrible aparición que no le refleja más que su yo mutilado y desfigurado por todas las fealdades, privado de su arquetipo celeste. Es la situación primordial en la que la *Imago Terrae*, transformando los datos externos materiales, presenta al alma perfecta los lugares y los paisajes simbólicos de su eternidad anticiada, esos en los que el alma encentra su propia Imagen celeste.

El alma perfecta atraviesa el Puente Chinvat con su vuelo espiritual y la fuerza de sus actos; avanza hasta las estrellas, más tarde hasta la Luna, luego hasta el Sol y después hasta las Luces infinitas[66]. Éstas son las cuatro etapas del crecimiento de Alburz. De este modo, el Puente Chinvat une la cima que está en el centro del mundo con la montaña cósmica y su ascensión conduce al Garōtmān, a la "Morada-de-los-Himnos".

Ahora ya no nos sorprenderemos al encontrar al comienzo del himno a Zamyāt la mención de las montañas, y no veremos en ello un mero "catálogo orográfico carente de cualquier contenido religioso"[67].

Y esto es así porque el resplandor de las auroras en sus altas cimas, sus torrentes de agua, las plantas de inmortalidad que en ella crecen, nada de eso es la Tierra empírica a la que se accede por el control neutro de las percepciones sensibles. Es la Tierra percibida en Ērān-Vēj como Tierra iraní original; es una Tierra que la Imaginación activa mazdeísta ha transformado en símbolo y centro del alma, y que se ha integrado a los acontecimientos espirituales que la propia alma vive. Ahora ya podemos entrever cómo lo que el alma capta a través de su *Imago Terrae* es en realidad, con su propia Forma imaginal, su Imagen-arquetipo, su propia dramaturgia mental. La "geografía imaginal" es el lugar donde transcurren los acontecimientos del alma. Sin ella, ya no tienen lugar, "no se producen".

Ni la aurora, ni las aguas que fluyen, ni las plantas se perciben como equivalentes de lo que llamamos fenómenos astronómicos, geológicos o botánicos. La aurora en la que se muestra Daēnā, las aguas celestes de Ardvī Sūrā, las plantas de Amertāt, todas ellas, auroras, aguas y plantas, se perciben en su Ángel porque, bajo su *apariencia,* esta *aparición* es la que se hace imaginativamente visible. Y así es también el *fenómeno* del Ángel; la figura en que la Imaginación activa se muestra, se manifiesta a sí misma bajo la apariencia formal, es la figura de los Ángeles de la Tierra. Por eso los fenómenos terrestres son algo más que fenómenos: son las hierofanías propiamente mazdeístas que, en los seres y las cosas, revelan *quiénes* son estos seres y estas cosas, es decir, *quién* es su *persona celeste,* fuente de su Xvarnah[68]. Dicho de otro modo: seres y cosas, transformados por la Imaginación en su estado sutil (*mēnōk),* se manifiestan como los *actos* de un pensamiento personal y constituyen sus hierurgias.

La Imaginación activa percibe, se muestra a sí misma, una Tierra distinta a la que es visible por la experiencia sensible común. Esa otra Tierra es la Tierra que irradia y transfigura el Xvarnah. Pero la Luz-de-Gloria no es, desde luego, una cualidad material inherente a las sustancias sensibles y perceptible para todos los hombres indistintamente; desde un punto de vista fenomenológico debemos considerarla a la vez como Luz celeste que constituye, aureola e ilumina el alma, y como Imagen primordial que el alma proyecta de sí misma, y es por lo tanto el órgano a través del cual se muestra a sí misma las cosas terrenales transfiguradas, o en espera de la Transfiguración final. Es necesario pues que el alma tenga de sí misma una Imagen tal que, al proyectarla, pueda encontrar en su visión esta Luz-de-Gloria. Y es precisamente con el alma llevada a la incandescencia por esta Luz-de-Gloria con la que finalmente se identifica[69], como se puede ver, igual que Fechner, que "la Tierra es un ángel", o más bien se puede lograr que la Tierra *se vea* en su persona celeste, y que, con ella y a través de ella, *se vea* a todos los Ángeles femeninos de la Tierra, como "hermanas" o como "madre" del Ángel Daēnā, el Yo celeste, *Anima caelestis.*

Como la Imagen de la Tierra se concibe según la Imagen del alma, ésta se muestra ahora bajo la forma de un Ángel; su homología se revela en el parentesco mismo de sus Ángeles.

Ahora podemos decir lo siguiente: *Imago Terrae* representa, al mismo tiempo que el órgano mismo de percepción, lo que se percibe de los aspectos y las figuras de la Tierra, no ya simplemente a través de los sentidos ni como datos sensibles empíricos, sino a través de la Forma imaginal, la Imagen-arquetipo, la Imagen *a priori* de la propia alma.

La Tierra es entonces una *visión*, y la geografía una *geografía visionaria*, una "geografía imaginal". A partir de ahí lo que el alma encuentra y conoce es esta Imagen suya y su propia Imagen. Esta Imagen que ella misma proyecta es a la vez la que la ilumina y la que le refleja las figuras a su Imagen, figuras de las que recíprocamente ella misma constituye la Imagen, es decir, los Ángeles femeninos de la Tierra que están hechos a Imagen de Daēnā-*Anima*. Por eso la fenomenología mazdeísta de la Tierra es en realidad una angelología.

Los estudios geográficos han desarrollado en nuestros días una disciplina original que se conoce como *geografía psicológica*[70], que tiende a descubrir los factores psíquicos que intervienen en la conformación de un paisaje. La presuposición fenomenológica que implica semejante investigación es que entre las funciones esenciales del alma, *psique*, está el proyectar una naturaleza, una *fisis* y, recíprocamente, cada *elemento físico* revela la actividad *psico-espiritual* que la impulsa. En este sentido, las categorías de lo *sagrado* "que posee el alma" se pueden reconocer en el paisaje del que se rodea y en el que configura su hábitat, bien sea proyectando la visión en una iconografía ideal, bien sea tratando de encajarlo y de modelar sus huellas en el propio suelo terrenal. Así es como las hierofanías de nuestra geografía visionaria proponen otros tantos casos especiales de psico-geografía o, más exactamente, de geografía imaginal. Nos limitaremos a señalar aquí rápidamente dos ejemplos.

El primer ejemplo lo aporta la iconografía de lo que se ha podido llamar "paisaje Xvarnah". ¿Cómo *representar* un paisaje terrestre en el que todo está transformado por esta Luz-de-Gloria que el alma proyecta? Cuando el alma mazdeísta capta esta Energía de luz sacra como fuerza que hace brotar el agua, germinar las plantas, desplazarse las nubes, nacer a los humanos, que ilumina su inteligencia, les confiere una fuerza sobrenatural victoriosa y los consagra como seres de luz revistiéndolos de una dignidad hierática -todo eso no puede ser objeto de una pintura *representativa*, sino de un arte esencialmente *simbólico*-. Como esplendor terrenal de la divinidad, el Xvarnah *Imaginado* por el alma transfigura la Tierra en una Tierra celeste, paisaje glorioso *símbolo* del paisaje paradisíaco del más allá. Se requerían pues composiciones que reunieran todos los elementos hierofánicos de esta Gloria y los transformaran en símbolos puros de una naturaleza transfigurada.

Tal vez el mejor ejemplo que haya llegado hasta nosotros se encuentra en un manuscrito tardío, considerado hasta ahora único en su género, cuyas pinturas a toda página y con maravillosos colores se realizaron en el sur de Persia, en Shiraz, a finales del siglo XIV (1398 a.C.)[71]. Y también, sin recurrir a los irritantes problemas de influencia material o de causalidad histórica, convendría recordar los paisajes de algunos mosaicos bizantinos.

Otro ejemplo de representación de la Tierra celeste lo podemos encontrar en esa botánica sagrada que acerca el cultivo de las flores y el arte floral a la liturgia. Una de las características de la angelología mazdeísta consiste en dar a cada uno de sus Arcángeles y de sus Ángeles una flor como símbolo, queriendo indicar que, si se desea contemplar mentalmente cada una de estas

Figuras celestes y ser receptáculo de sus Energías, el mejor instrumento de meditación es la flor que los simboliza individualmente. A cada uno de los Arcángeles o Ángeles, a los que está dedicado un día del mes que lleva su propio nombre, le corresponde una flor.

La flor de Ohrmazd es el mirto, la de Vohuman el jazmín blanco, la de Artavahisht es la mejorana, a Shathrīvar le corresponde la planta real (albahaca), a Spandarmat el almizcle, y a Jurdāt la flor de lis. La de Amertāt es esa flor amarilla perfumada que en sánscrito se llama *campak*.

Después de los Amahraspands, veamos la misma relación respecto a los Ángeles femeninos que están con contacto con el alma de una manera más estrecha, el Xvarnah y la Tierra: Ardvī Sūrā tiene como símbolo el iris, Daēnā, la rosa de los cien pétalos; Ashi Vanuhi (Ashisang), su hermana, todas las especies de flores silvestres (y también el crisantemo, *buphthalmus)*; Arshtāt, el haoma blanco; Zamyāt, el azafrán[72], etc. Estas flores han desempeñado un papel muy importante en las antiguas costumbres litúrgicas zoroástricas, pues se utilizaban algunas flores para cada Ángel, cuya liturgia se celebraba por separado. También los antiguos persas crearon un lenguaje sagrado de las flores[73]. Por ello este simbolismo delicado y sutil ofrece combinaciones ilimitadas a la imaginación litúrgica, así como a los rituales de meditación. También el arte de los jardines y del cultivo de un jardín adquiere a su vez el sentido de una liturgia y de una realización mental, donde las flores desempeñan el papel de *materia prima* para la meditación alquímica. Se trata de recomponer mentalmente el Paraíso, de estar en contacto con los seres celestes; la contemplación de las flores que los simbolizan provoca reacciones psíquicas, que transforman las formas contempladas en las energías que les corresponden, y estas energías psíquicas se resuelven finalmente en estados de conciencia, en estados de visión mental en los que aparecen las Figuras celestes.

En los dos casos que acabamos de analizar vemos que la intención y el esfuerzo del alma tienden a configurar y a realizar la Tierra celeste, para permitir así la epifanía de los seres de luz. Se trata de alcanzar la Tierra de las visiones, *in medio mundi*, allí donde los acontecimientos reales consisten en las propias *visiones.* Y éstos son precisamente los acontecimientos que describen los Relatos en torno a la investidura profética de Zaratustra. El *Zarātusht-Nāma* (El Libro de Zoroastro, en adelante *Z. N.)* nos lo señala con una indicación de una simplicidad sublime: "Cuando Zaratustra cumplió los treinta años, sintió el deseo de Ērān-Vēj y fue en su busca con algunos compañeros, hombres y mujeres"[74]. Sentir el deseo de Ērān-Vēj es desear la Tierra de las visiones, es llegar al centro del mundo, la Tierra celeste donde tiene lugar el encuentro de los Santos Inmortales. En realidad, los episodios que indican el avance y la entrada de Zaratustra y de sus compañeros en Ērān-Vēj, el momento del tiempo en el que se efectúa esta entrada, no son ni acontecimientos externos ni fechas cronológicas: son episodios e indicaciones hierofánicas.

Los paisajes y los acontecimientos son perfectamente *reales,* y sin embargo no se pueden rastrear ni en la topografía positiva ni en la historia cronológica. Paisajes e indicaciones topográficas aluden a una geografía imaginal, del mismo modo que los acontecimientos pertenecen a una historia imaginal. Ésta es "hiero-historia", porque sus acontecimientos son hierofanías, y las hierofanías no constituyen esencialmente una historia material, sino una historia Imaginal.

Una aclaración esencial: el acceso a Ērān-Vēj señala la ruptura con las leyes del mundo físico. Una gran extensión de agua obstaculiza a este pequeño grupo pero, guiados por Zaratustra, todos la atraviesan sin quitarse siquiera la ropa: "Como el navío se desliza sobre las olas, así caminaron por la superficie del agua" (*Z. N.*, cap. XVI).

Dado que corresponde al espacio hierofánico, el Tiempo tampoco es el tiempo profano con fechas que se pueden situar en los calendarios de la historia (aunque se haya intentado hacerlo). La llegada a Ērān-Vēj, la Tierra de las visiones *in medio mundi*, tiene lugar el último día del año (la víspera de *Naw-Rūz*, y en la teosofía chiíta, la *parusía* del Imam oculto se produce también el primer día del año, en *Naw-Rūz*). Ahora bien, cada mes mazdeísta, así como todo el resto del año, es homólogo del *Aion*, el gran ciclo del Tempo-de-largo-dominio. La "fecha" es aquí una indicación hierofánica: anuncia el final de un milenio, el alba de un período nuevo (más adelante veremos también que la Tierra celeste de Hūrqalyā está en el límite del Tiempo y del *Aevum).* Por eso la primera teofanía tiene lugar el día 15 del mes de Urdībihisht, que corresponde al corte mediano de los XII milenios, es decir, al momento en que la *Fravarti* (la entidad celeste) de Zaratustra fue enviada a la Tierra. Aquí las fechas corresponden a un ciclo litúrgico que conmemora y repite los "acontecimientos en el Cielo".

Ahora, vemos que Zaratustra abandona a sus compañeros. Alcanza el río Dāitī, en el centro de Ērān-Vēj (*Z. N.*, pág. 25, nota 6: *Zāt-spram = Zsp.* II, 6), en cuyas orillas *nació.* Vuelve pues al origen, al mundo arquetipo, preludio necesario para la visión directa de las Potencias de luz arquetípicas. Está allí, solitario en la orilla del inmenso río sin fondo dividido en cuatro brazos. Penetra en él sin temor, sumergiéndose un poco más en cada uno de los cuatro brazos del río (*Z. N.*, cap. XX). La tradición zoroástrica fue tan consciente de que éste era un acontecimiento *psico-espiritual* que aplica a los datos externos el procedimiento del *ta'wīl*, la exégesis esotérica de los Espirituales del Islam para devolver el Acontecimiento a la realidad espiritual que lo configura. Según esta tradición, la travesía de los cuatro brazos del río Dāitī equivale a la realización mental de la totalidad del *Aion:* representa a Zaratustra *redivivus* en la persona de los tres Saoshyants surgidos de su Xvarnah, que realizarán la transfiguración del mundo (*Z. N.*, cap. XXI; *Zsp.* XXI, 7).

Y cuando se produce la primera teofanía, cuando se hace nítida la visión del Arcángel Bahman (Vohu Manah), de una belleza impresionante, "resplandeciente a lo lejos como el sol, y vestido con un traje de luz"[75], el Arcángel ordena a Zaratustra que se despoje de su vestido, es decir, de su cuerpo material, de los órganos de la percepción sensible, para poderlo conducir a la presencia deslumbrante de la tearquía divina de los Siete. El diálogo se inicia como el diálogo entre Hermes y su *Nous*, Poimandres. El Arcángel pregunta: "Dime tu nombre, lo que buscas en el mundo y a qué aspiras". En compañía del Arcángel, Zaratustra permanece extasiado en presencia del Concilio arcangélico. Una nueva precisión de fisiología mística: en cuanto entra en la asamblea de los seres Celestes, Zaratustra cesa "de ver la proyección de su propia sombra en el suelo, a causa del resplandeciente esplendor de los Arcángeles" (*Zsp*. XXI, 13). Desprenderse del "vestido material" es anticipar el estado del Cuerpo de luz o de resurrección, pura incandescencia diáfana de Luces arcangélicas; y esta pura incandescencia los alcanza sin proyectar ninguna sombra, porque son a su vez fuente de luz. No hacer sombra, ésta es la propiedad del *cuerpo glorioso*, significa estar *en el centro.* Y todo esto quiere decir que los acontecimientos que tienen lugar en tierra de Ērān-Vēj tienen como sede y órgano el cuerpo sutil de luz[76].

Finalmente, las teofanías tienen lugar en las altas cumbres de esta Tierra. El Avesta menciona la montaña y el bosque de los encuentros sagrados[77]. Algunas tradiciones tardías han identificado esta montaña con algunas montañas de la geografía positiva[78]; anteriormente hemos tratado de establecer el sentido de la operación mental necesaria para esta homologación. Mencionemos aquí más bien la indicación de textos pahlevis que se refieren sobre todo a dos de estas montañas que fueron los *escenarios* de estas teofanías: Hūkairya, la montaña de las Aguas esenciales, allí donde crece el Haoma blanco, la planta de inmortalidad[79], y la montaña de la aurora, aureolada por la Luz-de-Gloria en el preciso momento en que para el alma surge la aurora de su vida celeste. Luego podemos asegurar que los éxtasis de Zaratustra tienen lugar precisamente allí donde la visión interior anticipa la escatología individual. Las cumbres de la Tierra de las visiones son las cumbres del alma. Las dos Formas imaginales, las dos Imágenes-arquetipos, *Imago Terrae* e *Imago Animae*, se corresponden: *la montaña de las visiones es la montaña psico-cósmica.*

Esto lo confirman por otra parte determinadas tradiciones antiguas conservadas en los textos griegos relativos a Zaratustra. Porfirio, por ejemplo, describe la retirada de Zaratustra a una cueva de las montañas de la Pérsida, adornada con flores y manantiales, que ofrecía una perfecta *Imago mundi*[80] para su meditación. Dion Crisóstomo menciona la alta cima a la que se retiró Zaratustra para vivir "a su manera" y donde, tras un decorado de fuego y de esplendor sobrenatural, tiene lugar un ceremonial de éxtasis invisible a las miradas profanas[81]. La retirada a la montaña psico-cósmica representa una fase esencial en cualquier misteriosofía: el acto final lo constituye el abrazo del éxtasis; entonces se vuelven visibles para el alma las Figuras celestes que aparecen a través del órgano de su propia Imagen-arquetipo. Y aquí también debemos tal vez a un texto griego una precisión esencial acerca de los éxtasis sagrados en Ērān-Vēj: Zaratustra se había iniciado directamente en la sabiduría a través de *Agathos Daimon.* Ahora bien, una investigación anterior nos permitió reconocer en *Agathos Daimon* una figura homóloga a la de Daēnā, el Yo celestial, el *Anima caelestis*[82].

Finalmente, la visión del paisaje terrenal que aureola el Xvarnah, la Luz-de-Gloria, así como la consistencia de los acontecimientos que se llevan a cabo en él, sólo visibles para el alma, todo ello anuncia una orientación escatológica: es el presentimiento que anticipa tanto la Transfiguración final de la Tierra (*frashkart)* como el acontecimiento supremo de la escatología individual, el encuentro en la aurora del Yo celeste, el Ángel Daēnā, en la entrada del Puente Chinvat.

Por esta razón la geografía visionaria forma una iconografía mental tendida como soporte para la meditación de lo que anteriormente hemos llamado "geosofía" y que aparece como inseparable de la escatología, ya que esencialmente debe preparar el nacimiento del ser humano terrenal a su Yo celeste, que es Daēnā, hija de Spenta Armaiti-Sofía.

4. Geosofía y Ángeles femeninos de la Tierra

La exposición de esta geosofía tenderá a esbozar el contenido de una sofiología mazdeísta. Incluso el término de "geosofía" aquí propuesto no es más que la transcripción del nombre de Spenta Armaiti, que es *Sofía* y Arcángel femenino de la Tierra[83].

Lo que muestra en primer lugar es la distinta condición que estos Ángeles pueden expresar e imponer simultáneamente al hombre: por una parte, el simple sentimiento de ser "hijo de la Tierra" –ésta es una propuesta intrascendente- y por otra parte, el sentimiento, considerado como suyo propio, de la profesión de fe mazdeísta, que hace del individuo humano el hijo de Spenta Armaiti, el Arcángel femenino de la Tierra[84]. Aquí, el segundo término de la relación de filiación no es el hombre preso entre los dos límites del nacimiento y de la muerte terrenales, sino que es el individuo humano en su totalidad, considerando el pasado de su preexistencia y el futuro de su supra-existencia. La relación de filiación con el Arcángel Spenta Armaiti abarca del Yo celeste pre-existencial a ese yo celeste en el que ésta debe engendrar al hombre. Es la consumación de una forma de existencia que se inició en el Cielo[85] con la dramática aceptación de las Fravartis de descender sobre la Tierra material para luchar a favor de las Potencias celestes de Luz contra todos los demonios con rostro humano. Para el alma humana significa haber elegido venir a la Tierra para *responder por* las Potencias de Luz, al igual que éstas *responderán* de ella *post mortem*.

Esta elección se convertirá también en su juez. Al participar en todo momento del *Aion* en la obra final de los *Saoshyants*, cada alma de luz debe luchar por la Transfiguración de la Tierra, por la expulsión de las Potencias demoníacas fuera de la creación de Ohrmazd. La visión que transforma la Tierra y las cosas de la Tierra en símbolos inicia ya la restitución de la Tierra a su pureza paradisíaca; la victoria del alma descendida a la existencia terrenal se mide de acuerdo con esta restitución, es decir, según la medida de su Xvarnah, su grado de crecimiento en su futura existencia celeste, su cuerpo de resurrección, de cuya sustancia está hecha recíprocamente esta Tierra celeste que es su acción y su obra.

Asumir semejante tarea significa precisamente para el hombre asumir en su propio ser lo que los textos pahlevis designan como *Spandarmatīkīh*[86], nombre abstracto derivado de *Spandarmat* (forma pahlevi del nombre de Spenta Armaiti) y que podemos traducir como *sofianidad*, naturaleza sofiánica de Spenta Armaiti considerada como *Sofía* (de acuerdo tanto con la traducción de Plutarco como con los textos pahlevis). Al asumir esta naturaleza es cuando el ser humano se convierte verdaderamente en hijo de la que es el Ángel de la Tierra, y cuando puede tener una visión mental de esta Tierra. Entonces también adquiere consciencia de su parentesco celeste. En torno a Daēnā, la hija de Spenta Armaiti que es también *Sofía*, giran esas figuras de Ángeles-diosas cuyas hierofanías se describen en el Avesta en términos elogiosos (Chisti, Ashi Vanuhi, Arshtāt, Zamyāt, Ardvī Sūrā Anāhitā). Revelan las formas *personales* con las que se propusieron experimentalmente a la consciencia mazdeísta las imágenes de un mismo arquetipo, símbolo central mediante el cual se anuncia al hombre la totalidad de su ser. Aquí la experiencia se esquematiza de acuerdo con la angelología fundamental de la visión mazdeísta del mundo. En el pleroma celeste se ha reconocido y sentido la presencia de un Arcángel femenino de la Tierra. Esta relación establece el *sacramentum Terrae* mazdeísta, el misterio sofiánico de la Tierra.

Hay que admitir que se han hecho muy pocos esfuerzos para dar cohesión al conjunto de las Figuras de la angelología mazdeísta. La mayor parte de las veces se han limitado a sumar los "hechos". Raras veces la meditación ha centrado su esfuerzo en comprender estas Figuras, en activar sus rasgos personales y en motivar sus acciones e interacciones. Aquí tenemos que insistir sólo en las figuras más importantes de estos Ángeles femeninos del Avesta, de acuerdo con su relación con el misterio sofiánico de la Tierra.

Acabamos de decir que para el ser humano su realización consiste en ser investido con la *Spandarmatīkīh*, es decir, la "sofianidad" de Spenta Armaiti-Sofía. Esta investidura debe *hacer verdadera* una doble enseñanza relativa al Arcángel femenino de la Tierra: que por una parte es a ella a quien el fiel mazdeísta debe invocar a partir de los quince años: "Soy el hijo de Spenta Armaiti", y por otra parte, que ella es la "madre" de Daēnā-*Anima*. Finalmente, la relación "maternal" de Spenta Armaiti respecto al ser humano culmina en una simbiosis que permite tanto decir que Daēnā es engendrada en él, o decir que él mismo es engendrado en Daēnā. La relación con el Arcángel-madre de la Tierra se consuma así en el horizonte escatológico, y en su realización confluyen también los demás Ángeles femeninos. Tratemos de indicar brevemente el proceso tal como nos aparece y tal como habría que meditarlo mucho más extensamente de lo que aquí nos es posible.

Asumir la *Spandarmatīkīh* significa para el ser humano representar en su persona el modo de ser de Spenta Armaiti como Arcángel femenino de la Tierra y del modo de existencia terrenal, es decir, del actual modo de ser de la *Fravarti* en este mundo. Lo que esta aceptación implica y lo que la hace posible, lo podemos deducir tanto a partir de los rasgos que ofrece la propia persona de Spenta Armaiti, como a partir del esbozo de una antropología mística que traza una interiorización, una apropiación de los caracteres que condicionan el renacimiento al estado celeste. La iconografía mental otorga a la persona de Spenta Armaiti rasgos que la asemejan estrechamente a la Sofía como "vigilante" de la Creación de Yaveh[87]. Es la hija del "Señor de la Sabiduría", es la "dueña de la casa" y la "madre de las criaturas"[88], es la Morada misma. "Te ofrecemos esta liturgia a ti que eres la Morada misma, oh Spenta Armaiti"[89]. Es evidente que la invocación no se dirige ni a un edificio material, ni a la materia telúrica. Se dirige a la que es precisamente la "señora de la Morada". Esta Morada es el Templo de la Sofía o, más bien, es la misma Sofía como Templo y como Morada. Tanto en la Cábala judía para los cabalistas cristianos (F.-C. Oetinger, por ejemplo) la Sofía, la Šekīnā, es también la Morada divina, el lugar de la Presencia divina, y como tal "el espacio divino". Morar en esta Morada es asumir un modo de ser respecto a la Morada y una responsabilidad que están de acuerdo con la acción hierúrgica y providente del Arcángel femenino que la rige y cuida. Esto equivale a asumir la *Spandarmatīkīh*, la sofianidad de Spenta Armaiti como Sofía del mazdeísmo. Esto mismo define no ya una relación espacial sino una relación personal, la relación mediante la cual se lleva a cabo la labor de las *Fravartis* que han descendido a este mundo, esa misma labor que Spenta Armaiti formuló directamente a Zaratustra durante un encuentro confidencial[90].

Algunos indicios nos permiten entrever cómo se elabora la naturaleza sofiánica de Spenta Armaiti en el ser íntimo de la criatura humana ormazdiana. De los tres Amahraspands o Arcángeles femeninos, se dice: "Las criaturas de Ohrmazd deben la *vida* a Jurdāt (el Arcángel de la naturaleza acuática), la *inmortalidad* a Amertāt (el Arcángel de la naturaleza vegetal) y el *pensamiento perfecto* (*bavandak mēnishnīh*) a Spenta Armaiti"[91]. Como pensamiento perfecto, pensamiento de quietud y de dulzura, Imaginación meditadora y Meditación silenciosa[92], el Arcángel Spenta Armaiti tiene como antagonista al archidemonio Taromati (pensamiento irregular, violencia, tumulto, opresión). Esta actividad mental perfecta ("pensamiento perfecto de perfecta mirada de amor") es la que define la naturaleza sofiánica de la "hija" del Dios de Luz.

Cuando el creyente asume esta *Spandarmatīkīh*[93] y reproduce en sí mismo este pensamiento de sabiduría, que es la esencia del Ángel de la Tierra, hace existir en su propia persona a *Spandarmat*, la hija de Ohrmazd. Ya no es simplemente el hijo de la Tierra-madre, sino del Ángel femenino de la Tierra, es decir, que alumbra en sí mismo la Tierra celeste de la que Spenta Armaiti es la "señora de la casa". En la misma medida en que esta meditación de sabiduría es el órgano del nacimiento de la Tierra celeste, es cierto que Spenta Armaiti es para cada alma mazdeísta la madre de *su* Daēnā, es decir, de su Yo celeste, *Imago Animae,* espejo que refleja sobre la *Imago Terrae* su propia transfiguración, su *geosofía.*

Este proceso en el que la meditación sofiánica conduce al alma a su Yo celeste, lo podemos seguir también en las huellas de una fisiología mística, tan escasas aparentemente en el mazdeísmo que se niega que haya existido la menor preocupación al respecto, pero por ello son tanto más valiosas. "En la energía vital del ser humano hay un *Pensamiento:* allí mora Spenta Armaiti. En este Pensamiento, hay una *Palabra:* allí mora Ashi Vanuhi (el Ángel femenino, hermana de Daēnā). Y en este Pensamiento hay una *Acción:* allí mora Daēnā."[94] Dentro del esquema de la sacrosanta trilogía del zoroastrismo (Pensamiento, Palabra, Acción), se interioriza una tríada de Potencias arcangélicas femeninas. De acuerdo con las series homólogas, al igual que la acción realizada o el pensamiento ejecutado, hacen realidad el pensamiento íntimo, así también Daēnā es la figura celeste que se ofrece a la visión mental en la medida en que el alma realiza y activa en sí misma la sofianidad de Spenta Armaiti, lo que significa que la meditación o "pensamiento perfecto" es el órgano que engendra el Yo celeste, o que Spenta Armaiti es "la madre de Daēnā". Este pensamiento perfecto, Imaginación activa de la Tierra celeste, no es pues una "fantasía"; es una potencia capaz de "tomar cuerpo" y de vivificar. Esto es así porque en el ser humano es la sede de una Potencia cuyo homólogo se ha buscado acertadamente en otra Figura que en el maniqueísmo se llama *Mater Vitae*, *Mater Viventium,* Madre de Vida o Madre de los Vivos[95]. La forma sofiánica de la piedad mazdeísta respecto al Ángel de la Tierra tiende pues finalmente a hacer aflorar a la consciencia esa Forma imaginal que constituye la presencia secreta de lo Eternamente-femenino en el hombre[96].

Para ofrecer aquí el verdadero sentido de la activación de esta Imagen hay que tener presente en el pensamiento la dramaturgia pre-terrenal a la que hemos aludido anteriormente: el preludio en el Cielo, la *elección* ofrecía a las Fravartis de los humanos ("las que han elegido") bien permanecer en el mundo celeste inviolado, o bien descender a la Tierra para luchar por el mundo del Ángel. Y aquí está la paradoja. Las *Fravartis* son los arquetipos celestes y los ángeles tutelares, los Guías de todos los seres, tanto de los Celestiales como de los Terrenales. ¿Qué ocurre entonces si las Fravartis de los humanos (representando a la humanidad ormazdiana) se encarnan en la Tierra? ¿Queda abolida la *dualidad* esencial que existe en dos seres de luz? Aunque apenas se haya reflexionado sobre este tema (no interesa a la ciencia histórica como tal), el desarrollo que su solución propone puede basarse con certeza en los datos que surgen en la consciencia mazdeísta. De hecho, la Fravarti encarnada, el Ángel-alma que ha renunciado a su condición "celestial" para enfrentarse al horror de la humanidad ahrimánica, no está sola: el alma en su condición terrenal, solidaria con todos los seres de luz, también libra por su parte su "batalla a favor del Ángel".

Este "Ángel" es a la vez su fe y su juez, su existencia y su supraexistencia, su padre celeste. Sólo *post mortem* recibirá la revelación y por eso Daēnā, el Ángel del alma encarnada (*por* quien *ha elegido* responder la Fravarti venida "a la Tierra"), se llama también *ravān-i rāh,* "el alma en el camino", es decir, el *Anima caelestis* que el *Anima humana* encuentra "en el camino" del Puente Chinvat[97].

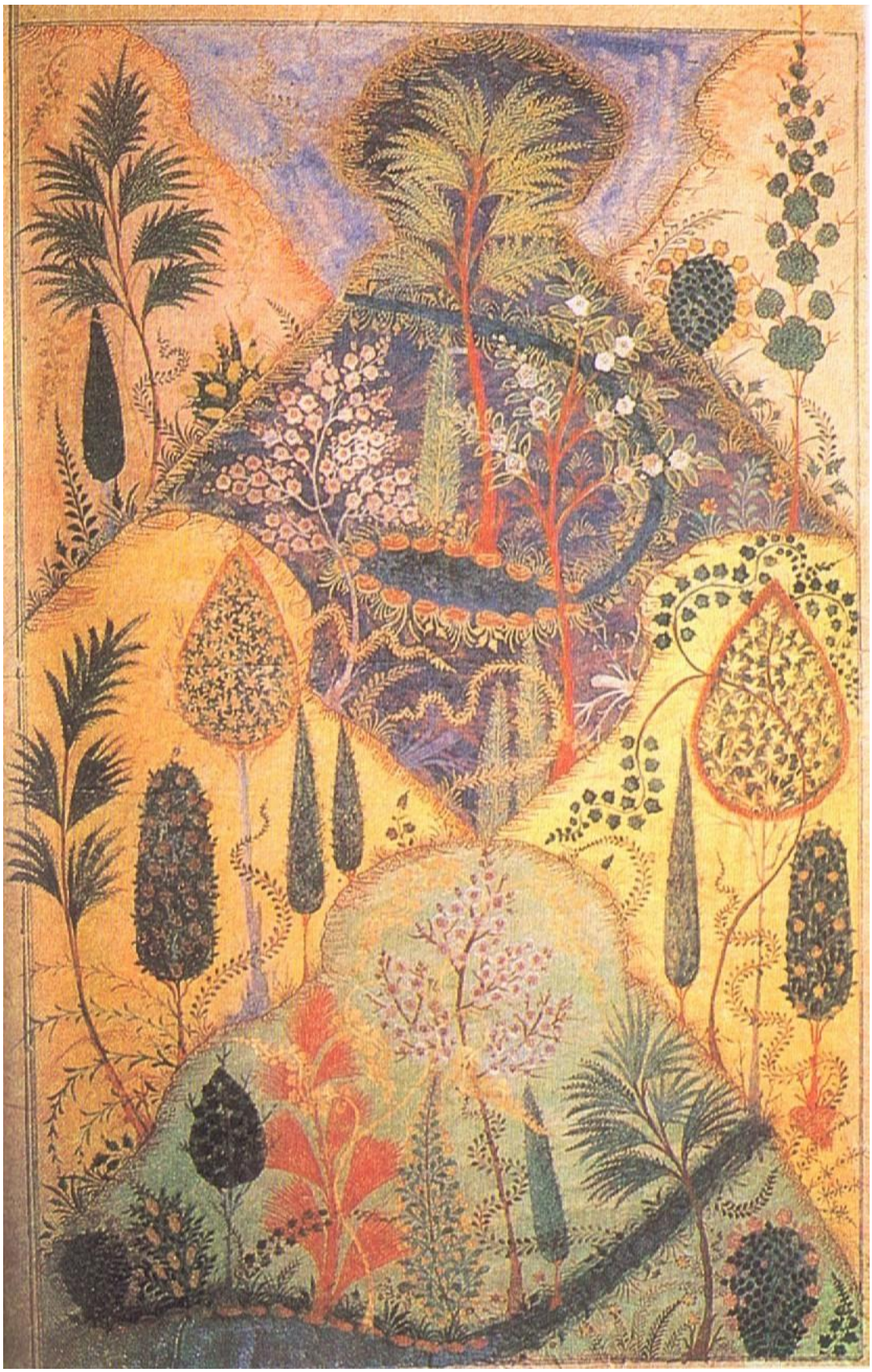
También hemos visto (cf. §3) que dicha alma se intuye en las auroras anunciadoras del paisaje visionario *in medio mundi,* en la cima de la que parte este Puente Chinvat en cuya entrada estará para facilitar el tránsito al ser de quien ella es el *Anima caelestis.* Es asimismo otra figura representativa de la Sofía arquetipo, y es también su "hija". También se la ha comparado más de una vez con la figura de la Sofía en el Antiguo Testamento[98], donde la Sabiduría es la hija de Yaveh, el ejecutante de su Creación, y donde ella aparece como una espléndida joven con la que se promete cada adolescente que siente el ardiente deseo de saber[99]. Con no menos razón, también se ha observado la analogía que la asocia con la Koré del hermetismo, así como con la "Virgen de Luz" del maniqueísmo y del libro gnóstico de la *Pistis Sofía*[100].

El propio nombre de Daēnā implica varios aspectos que conviene no fragmentar ni oponer, sino integrarlos en la unidad de su "persona"[101]. Etimológicamente (avéstico *dāy*, sánscrito *dhī*), es el alma *visionaria* u órgano visionario del alma, la luz que ésta proyecta y que *hace ver;* simultáneamente es también la luz que *es vista,* la Figura celeste que viene de frente con el alma en la aurora de su eternidad. Daēnā es la *visión vivida* del mundo celeste, es decir, la *religión* y la *fe* profesada[102] y por eso mismo es la individualidad esencial, el Yo trascendente "celestial". Mediante la unión de estos dos aspectos o conceptos en su persona, anuncia la *realización* que indefectiblemente le corresponde a la *fe*. En este sentido, porque es el arquetipo, el Ángel tutelar que guía e inspira la vida del creyente es también su juez[103], quien le revela en qué medida su existencia terrenal ha respetado la ley más personal de su ser, enunciada con su propio ser. A la pregunta del alma fascinada, inquiriendo "¿quién eres tú?" a la joven que se le acerca a la entrada del Puente Chinvat y cuya belleza resplandece más que cualquier otra belleza nunca vista en el mundo terrenal, ella responde: "Soy tu propia Daēnā[104], lo que quiere decir: soy *en persona* la fe que has profesado y la que te la inspiró, esa por la que tú has respondido y la que te guiaba, la que te alentaba *y* la que ahora te juzga, ya que soy yo misma la Imagen ofrecida a ti desde el nacimiento de tu ser y la Imagen deseada también por ti ("yo era hermosa, tú me has hecho más bella todavía"). Por eso *Daēnā* es también *Xvarnah,* Gloria y Destino personales, y como tal es "tu *Aiών*, tu Eternidad"[105]. Un ser humano no tiene poder para destruir su Idea celeste, pero en sus manos está traicionarla, alejarse de ella, no tener ya frente a él a la entrada del Puente Chinvat más que la caricatura odiosa y demoníaca de su yo entregado así mismo sin réplica celeste.

Y Daēnā-Sofía tiene "hermanas" que son como sus imágenes previas, mediadoras y anunciadoras, en la perspectiva en la que se ordena la secuencia ideal de los acontecimientos visionarios. También está el Ángel *Chisti,* a quien alaba el célebre Yasht XVI, dedicado precisamente a Daēnā[106]. Su nombre también implica la idea de luz activa que ilumina y revela una Forma de Luz. Es quien confiere a cada ser la facultad de la visión, sobre todo al celebrante, a quien hace *ver* y comprender el sentido de las palabras y de los gestos del Ritual. El Yasht (estrofa 2) también lo recuerda: "A ella ofreció Zaratustra el sacrificio diciendo: «Levántate de tu trono, ven desde la Morada-de-los-Himnos, oh muy recta Chisti, creada por Mazda y santa»".

En la liturgia dedicada a Daēnā es Chisti quien se muestra a la visión mental como mediadora de su "hermana" y como partícipe de esta liturgia. Es la portadora de las ofrendas y es a su vez la sacerdotisa. Al ser ella la que otorga la visión, *es* ella la visión que define los rasgos de su iconografía: de talle largo y esbelto, vestida de blanco y blanca ella misma[107]. Es la que confiere su sentido propiamente sacro-litúrgico a la trilogía zoroástrica "pensamiento, palabra, acción", y por eso Daēnā, que tiene su centro en el ser humano, su "sede" (cf. nota 94) en la acción santa que activa el pensamiento meditador (Spenta Armaiti), se visualiza en la persona de su "hermana", su imagen paredre, cuyos rasgos corresponden a lo que se ha sentido y vivido a lo largo de la acción litúrgica. Esta acción sitúa al hombre en Ērān-Vēj, *in medio mundi*, donde se comunican los seres Celestiales y los Terrenales. Como Ángel de la liturgia, Chisti es asimismo la mediadora de su hermana Daēnā, a través de la cual la acción litúrgica se convierte en visión y anticipación del encuentro escatológico[108].

El alma es invitada a una anticipación semejante por esta otra "hermana" de Daēnā que es el Ángel *Ashi Vanuhi,* y que en la trilogía de las potencias anteriormente descritas también actuaba como mediadora entre Spenta Armaiti, de quien es "hija" y de Daēnā, de quien es "hermana". Sus rasgos manifiestan el parecido: es también "la hija de Ahura Mazda, la hermana de los Arcángeles"[109], adopta la forma de una bella y altiva joven, con la cintura anudada en lo alto del talle, pura, noble e invencible[110]. Los rasgos de su iconografía no sólo reproducen los de los demás Ángeles femeninos (Daēnā, Ardvī Sūrā), ilustrando así la misma Imagen arquetípica, sino que adopta con Ardvī Sūrā el privilegio de una presencia extraordinaria, ya que el propio Ohrmazd, Señor de las Amarhraspands y de todas las Yazatas, ofreció sacrificios en Ērān-Vēj[111] a una y otra (ambas poseedoras y dispensadoras del Xvarnah). Es asimismo en Ērān-Vēj, es decir, *in medio mundi*, donde Zaratustra encuentra al Ángel Ashi Vanuhi. El acontecimiento se destaca intensamente en el Yasht XVII.



Paisaje místico. Manuscrito de una Antología
persa de siete poetas, fechado en Behbehán
(Fars) en 1398. Museo de Estambul

Paisaje con colinas. Manuscrito
de una Antología persa de siete poetas,
fechado en Behbehán (Fars) en 1398.
Museo de Estambul

El Ángel-diosa que conduce su carro de Victoria es invocada como la que ejerce todo poder y posee el Xvarnah. Esta *Gloria Victrix* iraní es hermana de las *Nike* de la estatuaria griega (esas "victorias" que se incluyeron, sobre todo bajo las influencias gnósticas, en las primeras representaciones del Ángel en la iconografía primitiva). Así, firme en su carro triunfal, invita a Zaratustra a acercarse, a subir a su lado en su propio carro: "Eres bello, oh Zaratustra, estás bien proporcionado … a tu cuerpo se le ha dado Xvarnah y a tu alma gran felicidad. Así es como yo te lo anuncio"[112].

El Ángel Ashi Vanuhi posee y otorga el Xvarnah, la Luz-de-Gloria, pero *es* también al mismo tiempo esa victoria, ese Fuego victorioso. En su persona se concentran los significados de "gloria" y de "destino", el *Aura Gloriae* de un ser de luz. El mitraísmo lo ha concebido como *Τυχη* (en el sentido de *Fortuna Victrix, Gloria-Fortuna)*[113]. Encontrar a Ashi Vanuhi en Ērān-Vēj, ser invitado a subir junto a ella en su carro victorioso, éste es el acontecimiento psíquico que anticipa, prefigura y hace posible a la vez el encuentro *post mortem* de Daēnā, su "hermana", gloria y destino *realizados.* Es la *Imago Victrix* del alma, su sacralización a través del Xvarnah, la revelación de su arquetipo celeste. La visión en Ērān-Vēj anuncia la aurora ascendiendo por el Puente Chinvat, y es por esto por lo que la tradición pahlevi reconoce a Ashi Vanuhi como hermana de Daēnā-Sofía, como Espíritu de Sabiduría que guía a los seres de luz hacia la "perfecta existencia", es decir, la existencia "paradisíaca"[114]. También recibe el nombre del "ángel de la Morada paradisíaca"[115], como "colaboradora" de Spenta Armaiti, que es "nuestra Morada".

A partir de ese momento se unen el destino del alma, la Fravarti encarnada en la existencia terrenal y el destino de esta Tierra terrestre a la que solamente ha venido para ayudar a Ohrmazd y a las Potencias de luz a salvarla de las Potencias demoníacas. Ashi Vanuhi es la *que irradia* el Xvarnah, la Luz-de-Gloria, pero su irradiación, su persistencia, es decir, *la irradiación* perdurable concebida visionariamente, es ahora ese otro Ángel femenino que se conoce con el nombre de *Arshtāt*[116]. Simboliza la *Imago Gloriae* que refleja al alma la Imagen de una Tierra transfigurada de acuerdo con la imagen del alma que la transfigura. Para comprender la dramaturgia mental que domina la figura del Ángel Arshtāt debemos recordar las implicaciones escatológicas de la Imagen de Xvarnah. Vemos cómo el Yasht XIX glorifica a las criaturas que vendrán del mundo de luz y que, en tanto que Saoshyants, cambiarán la existencia terrenal renovada en una existencia que tendrá la naturaleza del Fuego, cuando todas las criaturas posean un cuerpo incorruptible de Fuego luminoso[117]. Para su advenimiento cooperarán *a partir de ahora* todas las criaturas de luz: ésta es la verdadera razón, desde el principio, de la elección y de la lucha de las Fravartis. La capacidad de actuar o de anticipar esta metamorfosis les viene dada a las criaturas de luz precisamente por ese Fuego victorioso cuyo resplandor otorgado a los seres recibe el nombre personal del Ángel Arshtāt.

La perspectiva de esta Transfiguración final (*frashkart),* la conciencia de pertenecer a las criaturas de luz que cooperan en todo momento del *Aion,* son percepciones que, al igual que la geografía visionaria de los paisajes evocados anteriormente, establece no ya una simple realidad física sino una realidad física visionaria cuya energía transformadora tiene como órgano y fuente la *Imago Gloriae* que abarca el alma en su totalidad.

Lo que anuncia semejante percepción del Fuego de la Gloria telúrica es la irradiación de un Fuego espiritual que lleva al alma a la incandescencia, una Luz de conocimiento salvadora (*gnosis)* que introduce al alma en la Tierra de Luz, y con la que todos los seres configuran su mundo, el mundo del que ella responde. Por eso Daēnā, luz de conocimiento e *Imago Animae*[118], sustituye a la figura del Ángel Arshtāt. Y por esta misma razón también, en el "juicio" que supone la confrontación del alma con los arquetipos celestes de los cuales tenía que responder en la Tierra, el Ángel Arshtāt aparece junto a Zamyāt, *Dea terrestris*, y junto a ella "pesa" el alma, como colaboradora del Arcángel Amertāt[119].

Pero esta confrontación plantea al alma la siguiente pregunta: ¿con qué "peso" hizo pesar su propio Xvarnah para la transfiguración de los seres? ¿En qué medida ha sido también un Saoshyant, cumpliendo así el deseo de su propia plegaria: "Que podamos ser quienes realicen la Transfiguración del mundo?" (Yasna 30:9). Si Arshtāt y Zamyāt son los "jueces" del alma ante Amertāt ("Inmortalidad"), lo son como también lo es Daēnā, su hermana. El final de la lucha no ofrece elección más que entre la transfiguración o la desfiguración demoníaca. Para que la imagen de la Tierra aparezca más transparente a la figura del Ángel, en una visión angelomórfica parecida a la de Fechner, la forma del Ángel debe proceder de la propia alma. Ahora bien, en eso consiste para el alma su nacimiento en Daēnā, en su Yo "celestial", y ya hemos observado cómo se cumplía el sentido último de la profesión de fe en esta escatología individual: "Tengo por madre a Spenta Armaiti, el Arcángel de la Tierra".

Aquí se puede intuir como Zamyāt, el Ángel de la Gloria telúrica, que se vislumbra en la llama de las auroras en las cimas de los paisajes de Xvarnah, no es una mera "réplica" de Spenta Armaiti. Zamyāt sólo es "visible" para el alma en quien y por quien se cumple que Spenta Armaiti es la "madre" de Daēnā-Sofía. Nacimiento al Yo celeste y Transfiguración de la Tierra integran el ciclo de lo que hemos tratado de describir como "geo-sofía".

La Imaginación religiosa mazdeísta ha establecido una historia imaginal de esa "geo-sofía" que realizan los Ángeles femeninos de la Tierra, en la que la visión del Arcángel de la Tierra engendrando a un ser humano que todavía no es terrenal simboliza ya la generación sobrenatural del Salvador, el último Saoshyant, en cuyo nombre y en cuya obra participa cada Fravarti mediante su propia lucha.

Gayōmart, el Hombre esencial, fue creado en Ērān-Vēj, a orillas del río Dāitī, en el centro del mundo. Cuando Ahriman consiguió introducir la Muerte en él, Gayōmart cayó sobre el costado izquierdo y, como su cuerpo estaba formado por puro "metal", metal absoluto que constituye la totalidad metálica, siete metales salieron de su cuerpo, cada uno del miembro que le correspondía. La antropogonía que forma un puente entre el significado cósmico del Hombre esencial y las especulaciones relativas al microcosmo, ofrece aquí con toda claridad la correspondencia de los metales con el cuerpo humano. Añade otra precisión importante: el Oro, como *octavo* metal y por sus cualidades, procede del *alma* misma (el Xvarnah) de Gayōmart y de su semilla. El Oro, al que su nobleza eleva por encima de todos los demás metales, simboliza el Yo esencial, el alma que se añade a los "miembros" particulares cuyo conjunto ella domina y que es el punto de referencia de los demás metales.

Ya sabemos que este *Oro* en la tradición alquímica será el símbolo por excelencia del *filius regius*, del "cuerpo de resurrección", del Yo. Éste es el Oro que recogió Spenta Armaiti. Lo guardó durante *cuarenta años*[120], al cabo de los cuales brotó del "suelo" una planta extraordinaria que formó la primera pareja humana, Mahryag-Mahryānag, dos seres parecidos entre sí, tan íntimamente unidos el uno al otro que era imposible distinguirlos, y mucho menos separar lo masculino de lo femenino. Sobre estos dos seres, o más bien sobre ese ser todavía dual, ese andrógino, descendió el mismo Xvarnah, la misma Luz-de-Gloria, la misma *alma* cuya existencia precedía a ese organismo físico[121].

Lo que la visión capta aquí sigue siendo el acontecimiento de la humanidad pre-adámica (el Adán-Eva, y todavía no el Adán y Eva). La humanidad adámica procederá de la descendencia de Mahryag y Mahryānag, cuando lo masculino y lo femenino, diferenciados el uno del otro, sean *dos.* Aquí aparece de nuevo con profundidad el sentido de la profesión de fe: "Tengo como madre a Spenta Armaiti, mi condición humana procede de Mahryag y Mahryānag"[122]. La *Tierra* que recibe el "Oro" de Gayōmart no es en absoluto la Tierra que nosotros conocemos sino la "persona" del Ángel de la Tierra, Spenta Armaiti. Ni las categorías de nuestra geología ni las de la embriología natural pueden sustituir al modo de percepción que aquí es en realidad una "geosofía". El ser humano que Spenta Armaiti concibe de su propio hijo Gayōmart[123] tampoco es el hombre de nuestra actual condición humana. Es el ser humano total, andrógino todavía, Mahryag-Mahryānag. Solamente porque Ahriman introdujo la Muerte en Gayōmart, la estructura de este ser total, este andrógino procedente de su *Oro*, es decir, de su *alma*, o de su "Yo", del que Armaiti-Sofía es el receptáculo –esta estructura es inestable y frágil; no es factible sobre la Tierra víctima de los seres demoníacos-. Finalmente, este ser alumbra a su descendencia, la humanidad histórica, mediante la escisión de su *dualidad* interna, cuya condición es la única que podemos constatar, y cuyo nacimiento es por lo tanto posterior a la gran catástrofe, al "día siguiente" de la invasión del "Mal".

La idea de una dualidad restaurada se expresará en la unión *post mortem* del ser humano con Daēnā, que es precisamente la "hija de Spenta Armaiti", al igual que el ser humano en su condición prehistórica o supraterrenal es su "hijo". Por todo ello el Acontecimiento realizado en la prehistoria (Spenta Armaiti recibiendo el Oro o el Yo de Gayōmart, su propio hijo herido de muerte), representa tipológicamente el Acontecimiento que supone el desenlace de la historia, el que debe abrir el umbral de la meta-historia. Dicho de otro modo: cuando Spenta Armaiti se convierte en madre del ser humano en el sentido y en la medida misma en que es la madre de Daēnā, este "nacimiento" remite a una unión escatológica, del mismo modo que el misterio sofiánico, expresado en el propio nombre del Ángel de la Tierra, Armaiti-Sofía, se realiza con la escatología general. Sólo entonces se desvela el sentido profundo de los textos que presentan a Ardvī Sūrā Anāhitā como "colaboradora", cooperadora (*hamkar*) de Spenta Armaiti.

No podríamos comprender realmente la historia imaginal de Gayōmart, no se podría hacer justicia al misterio iraní del Antropos, si separáraos la figura de Gayōmart de aquello que esta figura genera. Gayōmart, Zaratustra y el Saoshyant final representa el comienzo, la mitad y el final del Hombre y del mundo del Hombre sometido a la "mezcla"[124].

Zaratustra es también el Hombre esencial, Gayōmart *redivivus*, del mismo modo que el último Saoshyanat será también Zaratustra *redivivus*, y que la Gnosis mazdeísta anticipa en su persona la exaltación del Antropos. Por eso, la concepción sobrenatural y virginal del Saoshyant, prototipo de una humanidad finalmente redimida de la muerte, representa, con relación al "momento" de la persona de Zaratustra, un proceso similar, pero inverso, que hace descender de Gayōmart, a través de Spenta Armaiti, a la humanidad sometida a la condición mortal. Esta condición de la humanidad histórica se anuncó con la escisión del ser total, formado por el *Oro* o el Yo de Gayōmart.

La Imagen del Saoshyant es entonces la *antifanía* de la Imagen del Antropos asolado por las Potencias demoníacas. El nacimiento virginal, mediante un proceso sobrenatural, lobra abolir las leyes biológicas, o trasciende más bien el sentido físico del fenómeno, superando la dualidd y la oposición de lo masculino y lo femenino: un solo ser asume esta doble función. Al igual que Spenta Armaiti conservó el *Oro* que salió de Gayōmart bajo la protección de los Ángeles de la Tierra, del mismo modo no ya la simiente en el sentido fisiológico de la palabra, sino el Xvarnah (el *Oro)* de Zaratustra, su *Aura Gloriae,* fue recibido por el Ángel Neryosang, quien lo confió a la Gloria (al Xvarnah) de las Aguas, es decir, al Ángel-diosa Ardvī Sūrā Anāhitā, "la Excelsa, la Soberana, la Inmaculada". También aquí tan sólo se puede percibir y expresar la espera de la Transfiguración del hombre y de la Tierra bajo los supuestos de una geosofía. La Gloria de Zaratustra la custodia místicamente Ardvī Sūrā "en persona" en las aguas del lago Kansaoya, de donde emerge la montaña de las auroras, *Mons Victoriales*[125], velada también por una multitud de Fravartis. Al final de los XII milenios con los que se agotará nuestro *Aion,* una joven, símbolo terrenal y visible de Ardvī Sūrā en persona, se introducirá en las aguas del lago místico. La Luz-de-Gloria cubrirá su cuerpo y ella concebirá "al que debe romper todos los maleficios de los demonios y de los hombres"[126]. Por eso a partir de este momento se saluda a la Virgen-Madre, Eredat Fedhri, con el nombre de Vispa Taurvairi ("la que vence todo"), el *Omnivictrix.* Ardvī Sūrā Anāhitā, conservando el Xvarnah de Zaratustra del que debe surgir el héroe de la restauración final (la *apocatástasis)* es, como dice la liturgia[127], la "colaboradora" de Spenta Armaiti, que conserva el Oro procedente de Gayōmart, y Vispa Taurvairi es la Mujer terrenal que representa a ambas. La escatología mazdeísta finaliza también, como misterio sofiánico de la Tierra, con una exaltación de la Sofía[128].

Todo esto tiene lugar evidentemente en Ērān-Vēj (donde murió Gayōmart, donde nació Zaratustra, donde nacerán los Saoshyants, donde se cumplirá la Liturgia final abarcando el mundo); toda esta dramaturgia sólo es perceptible en Ērān-Vēj, en el *centro del mundo,* es decir, en la *cima del alma.*

Hemos visto cómo se lamentaba Fechner de que en nuestra época las visiones de esta naturaleza se consideren imaginarias e irreales. Tal vez seamos más capaces en la actualidad de lo que éramos en el siglo pasado de apreciar las filosofías que no han confundido lo que desde ahora tenemos que llamar *Imaginal,* la Realidad que se corresponde con la percepción imaginativa, con lo *imaginario,* lo irreal. Entre un universo constituido por elementos meramente físicos y una subjetividad que se aísla, ofrecemos la necesidad de un mundo intermedio que una ambos, algo semejante a un reino espiritual de los cuerpos sutiles.

Éste es el mundo intermedio sobre el que no han dejado de meditar, sobre todo en el Irán islámico, además de los maestros sufíes, los adeptos de la filosofía de Suhrawardī de la Luz y los de la gnosis chiíta. Este mundo intermedio ya no es sólo el centro del *mundo* como Ērān-Vēj, sino el centro de los *mundos.* El *mundus imaginalis,* mundo de las Formas y realidades imaginales, se establece como mediador entre el mundo de las puras esencias inteligibles y el universo sensible. Este intermundo es el *octavo* "keshvar", el octavo clima: la "Tierra de las ciudades de esmeralda", la Tierra mística de Hūrqalyā.

II

La Tierra mística de Hūrqalyā

1. Progressio harmonica: Fátima, la hija del Profeta y la Tierra celeste

Cualquier persona que esté mínimamente familiarizada con el órgano sabe qué es lo que se conoce como "juegos de mutación". Son armonías que permiten que cada nota "haga hablar" simultáneamente a varios tubos de longitud diferente; de este modo, además del sonido principal, se percibe un determinado número de armónicos. Entre los registros dominantes, la *progressio harmonica* designa una ejecución que permite oír más armónicos a medida que se avanza hacia el agudo hasta que, a partir de una altura determinada, resuena además el sonido fundamental.

Al mencionar esto, de paso y sin ninguna pretensión técnica, lo hacemos con una intención muy determinada. Nos parece que se produce un fenómeno muy elocuente, que nos permite expresar con mayor claridad el sentido en el que hay que entender el subtítulo que hemos dado a este libro: "Del Irán mazdeísta al Irán chiíta". A través del nexo existente entre el antiguo Irán mazdeísta y el Irán chiíta, en el que estudiaremos con mayor profundidad la escuela espiritual que desde finales del siglo XVIII dio un nuevo impulso en el Islam iraní a la gnosis chiíta tradicional, se produce un fenómeno similar a la *progressio harmonica*. Cuanto más "ascendemos", más armónicos escuchamos, hasta que terminamos oyendo el fundamental, el que ha dado el tono al capítulo anterior.

De este modo, la analogía que proponemos puede ayudarnos a comprender determinadas peculiaridades de la historia espiritual de Irán. La filosofía, del Islam iraní, chiíta o no, se ha estudiado tan poco hasta ahora en Occidente que tanto los especialistas en el antiguo Irán como los especialistas de la filosofía islámica como tal parecen a veces sorprendidos, cuando no irritados, si se les enseña una conexión que no estab aprevista en el programa. Hay muy pocos iraníes cultos, por otra parte, que permanezcan insensibles a esta conexión. Para lograr aquí una representación adecuada, es probable que debamos renunciar a alguno de nuestros métodos habituales, que sólo tienen en cuenta la historia externa, y la consideran con la perspectiva de grandes corrientes que hay que determinar, influencias que hay que deducir, o explicaciones causales preocupadas esencialmente por reducir todo a lo mismo. Si un fenómeno se resiste a esta reducción a lo idéntico por vía causal, si se rebela a la etiqueta elaborada de antemano, enseguida se nos acusará de dejarnos llevar por algo falso. Esto es lo que ha hecho excepcionalmente difícil el tratar los *hechos espirituales* como tales, sobre todo los acaecidos en Irán, porque los hechos espirituales como tales son discontinuos e irreductibles; no tienen lugar en un tiempo homogéneo; cada uno de ellos *es* su propio tiempo.

Aquí vamos a considerar brevemente dos de estos "tiempos". Por una parte, el "tiempo" de Suhrawardī, cuya obra pertenece cronológicamente a nuestro siglo XII. El autor lleva a cabo el proyecto de resucitar en el Islam la sabiduría, la *teosofía,* de la antigua Persia. El tema del *Xvarnah,* la Luz-de-Gloria, y la angelología mazdeísta a través de la cual interpreta las Ideas platónicas, domina su horizonte metafísico. Nos ocuparemos por otra parte del "tiempo" chiíta, determinado cualitativamente por la Idea del Imam oculto y de su parusía. Esta idea resuena como el armónico de un sonido fundamental percibido ya en la idea zoroástrica del Salvador escatológico o Saoshyant, aunque ni Suhrawardī ni los chiítas son zoroástricos. Son, y pretenden ser, la religión oficial y mayoritaria en el Islam, en un Islam espiritual, por supuesto, que se aleja profundamente del Islam legalista. Si nos atenemos a la historia positiva de las cosas externas, sin llevar a cabo la reducción fenomenológica, ¿cómo podríamos autentificar como "histórico" un fenómeno que diera valor o impulsara, en un mundo determinado, ciertas percepciones adquiridas por un mundo ajeno, incluso heterogéneo, a éste? A menudo se habla de sincretismo, de conciliación dialéctica, de transposición artificial. Y con eso ya está dicho todo.

En realidad, nuestros Espirituales no realizan ningún sincretismo, como tampoco tienen que pretender llevar a cabo ninguna conciliación dialéctica, porque disponen de un modo de percepción distinto al que nos ha reducido nuestra conciencia histórica unidimensional. Disponen, en primer lugar, de un mundo con distintos niveles, y es precisamente uno de estos niveles el que intentamos presentar y situar en este libro. A lo largo de estas páginas volveremos a encontrar esta expresión de uno de nuestros autores: "Ver o percibir las cosas en Hūrqalyā". En esta frase hay una alusión a la activación de la facultad de percepción adecuada, esa de la que, en segundo lugar, disponen nuestros Espirituales. Esta activación es la que se designa a través del término técnico de *ta'wīl*, que etimológicamente quiere decir "devolver" los *datos* a su origen, a su arquetipo, a su *donante.* Para eso hay que rescatarlos de cada uno de los niveles o planos a los que tuvieron que "descender" para llegar al modo de ser que corresponde al nivel de evidencia de nuestra consciencia común. Esta operación debe conseguir *equiparar* unos niveles *con* otros.

De ahí que el *ta'wīl* por excelencia sea la hermenéutica de los símbolos, la *ex-égesis*, el sacar a luz los sentidos espirituales ocultos. Sin el *ta'wīl* no existiría ni la "teosofía oriental" de Suhrawardī ni, de manera más general, ese fenómeno espiritual que transfigura el sentido del Islam: la gnosis chiíta. Y, recíprocamente, sin el mundo de Hūrqalyā que estudiamos aquí, es decir, sin el *mundus imaginalis*, el mundo de las Formas imaginales en el que actúa la percepción imaginativa, capaz de comprender el sentido oculto porque es capaz de transformar en símbolos los datos materiales, en definitiva, sin la "historia imaginal" cuyos acontecimientos se desarrollan en Hūrqalyā, no sería posible el *ta'wīl*. El *ta'wīl* implica la superposición de mundos e intermundos, como base correlativa de la diversidad de sentidos de un mismo texto.

Es evidente que en Occidente se conoce esta "técnica", que enseguida degeneró en técnica artificial, pero por razones ajenas a su propia naturaleza, y que falseaban su uso, tanto porque estaba alejada de la *teosofía* de la que es correlativa, como porque se vio privada de su espontaneidad por la autoridad de un magisterio externo. En la actualidad, filólogos e historiadores la consideran algo artificial y desdeñable, cuando no insoportable. No creo que haya que discutirlo para tratar de convencer a unos y otros.

Aunque en Occidente haya ocurrido como ha ocurrido, lo cierto es que su uso en la teosofía islámica (la *ḥikmah ilāhiyya)* ha seguido disponiendo de medios muy distintos, y se ha desarrollado con toda espontaneidad. Si no comprendemos sus resortes, es incomprensible todo el conjunto de hechos espirituales que se desprenden de ella. El *ta'wīl* es, en definitiva, una *percepción armónica*: oír un mismo sonido (una misma aleya, un mismo *hadiz,* e incluso todo un contexto) a distintas alturas. Se escucha o no se escucha, pero no se puede hacer oír a quien no puede oír por sí mismo lo que es capaz de escuchar quien posee ese oído interior (el oído "hūrqalyāno"). En armonía, el secreto de toda progresión de acordes depende del *ta'wīl* de un acorde determinado.

Más adelante podremos leer algunas páginas de Suhrawardī, el joven maestro que murió mártir a la edad de treinta y seis años (587/1191), conocido desde entonces porque su gran preocupación fue el renacimiento de la antigua sabiduría iraní, como el "maestro de la teosofía oriental" (*šayj al-Išrāq)*[1]. Ya hemos pronunciado aquí su nombre anteriormente, y volveremos a hacerlo de nuevo, dado que su obra es clave para nuestro tema de la "Tierra celeste". En este cntexto nuestra intención se limita a llamar la atneción sobre algunas páginas de su obra más importante, ésas que mencionan expresamente, bajo el nombre que le otorga tradicionalmente la hierosofía mazdeísta, el rango y la función del Arcángel femenino de la Tierra: Spenta Armaiti, cuyo nombre, en iraní medio o pahlevi, evoluciona a Spandarmat, para llegar a Isfandārmuz en persa actual. El capítulo anterior nos ha mostrado cómo se organizaba en torno a él la constelación de los demás Ángeles de la Tierra.

En la doctrina de Suhrawardī, el esquema de los universos espirituales se presenta a grandes rasgos del siguiente modo: desde la primera Luz "victoriosa" *(qāhir)* existe el primer Arcángel surgido de la Luz de las Luces, conocido bajo su nombre mazdeísta tradicional, Bahman (Vohu-Manah), un pleroma de innumerables seres de luz, puras Luces inteligibles sin relación con ningún cuerpo material: es el mundo del *Ŷabarūt.* De él emana otro pleroma de sustancias de luz, algunas de las cuales tienen que asumir una providencia respecto a la especie material que constituye su "teurgia", y las demás tienen que desempeñar la función de Almas que animan de forma durarera o momentánea un cuerpo material. Las primeras son los Ángeles-arquetipos o Ángeles de las especies, entre los que podemos destacar los Amahraspands zoroástricos; Suhrawardī interpretará las Ideas platónicas bajo la óptica de esta angelología. Las segundas son las Almas de las Esferas (*Angeli caelestes)* y las almas humanas. El conjunto de estas dos categorías constituye el mundo del *Malakūt,* y la Tierra del *Malakūt* es la Tierra celeste de Hūrqalyā.

Entre los Ángeles de las especies se encuentra Isfandārmuz. Hay un rasgo muy significativo que ofrece una información segura: Suhrawardī emplea a su vez el antiguo término iraní característico, mediante el cual, como ya hemos visto, el Avesta designaba ya la función de Spenta Armaiti, es decir, la *kadbānū'iyya,* la función de "dueña de la casa". Como Ángel de la Tierra, Isfandārmuz asume especialmente la providencia de los reinos naturales en los que predomina el elemento telúrico, ya que la Tierra es la "teurgia" de su Ángel.

La Tierra es "la que recibe"; como receptáculo de los influjos y efectos de las Esferas celestes, asume el papel femenino respecto al masculino. Éste es uno de los temas que desarrollará, en sus clases impartidas en Shiraz, el profundo comentarista de Suhrawardī, Ṣadr al-Dīn Sīrāzī (Mullā Ṣadrā, muerto en 1640, véase II.I, VI y IX, en esta edición). Entre la Tierra terrenal y las demás Formas que son objeto de percepción sensible existe, por una parte, una relación similar a la existente, por otra parte, entre la Tierra ideal, es decir, el Ángel de la Tierra y las demás sustancias separadas o Ángeles de las especies. No se trata en absoluto de hablar de "pasividades" *(infi'ālāt)* en el mundo de los Inteligibles; la feminidad del Ángel de la Tierra consiste en que "es quien recibe", en quien se manifiestan la multitud de efectos e influencias de las "Inteligencias activas" querubínicas, de acuerdo con una gradación ontológica y una estructura inteligible, del mismo modo que, sobre esta Tierra, los efectos de los cuerpos celestes cuyos motores son estas Inteligencias, a través de sus Almas, se manifiestan siguiendo una sucesión cronológica y una estructura que es evidente. Ésta es en nuestra Tierra la parte de *kadbānū'iyya* que hace que nuestra Tierra se pueda simbolizar con su Ángel, Isfandārmuz[2].

Este sencillo ejemplo, elegido entre otros, bastaría para demostrar cómo la teosofía especulativa del Irán islámico, desde Suhrawardī en el siglo XII hasta Ṣadr al-Dīn Sīrāzī en el siglo XVII (y habría que añadir que hasta sus actuales sucesores), preserva y sigue meditando acerca de la figura del Ángel de la Tierra, acerca de quien la religión mazdeísta había iniciado a los antiguos iraníes para que pudieran reconocer su persona. La figura, la *Gestalt*, queda preservada, idéntica a sí misma, a pesar de que hayan cambiado los elementos del contexto. Es admirable la fuerza del *ta'wīl*, de la hermenéutica espiritual, capaz de valorar todos los símbolos "devolviéndolos" al arquetipo. Ésta es la función iniciática que asume el Islam espiritual, representada en la persona del "maestro de la teosofía oriental" y de sus seguidores.

Aún hay algo más. Cuando encontramos en Suhrawardī el nombre mismo de Isfandārmuz, Ángel de la Tierra y Sofía del mazdeísmo, no tenemos ninguna dificultad en reconocer sus rasgos, ya que no hay ningún nombre característico de su función que no haya pasado de la liturgia mazdeísta al contexto neoplatónico islámico de Suhrawardī. Pero puede ocurrir que el nombre ya no se vuelva a pronunciar, que aparezca en otro contexto distinto una Figura con un nombre diferente, y que a pesar de ello sigamos identificando los mismos rasgos, la misma *Gestalt*. Debemos permanecer atentos no obstante a lo específico del fenómeno espiritual que se nos va a manifestar. Tal como se nos presenta, no podemos decir tan sólo que se trata de una Figura que podría ser, ni más ni menos, un nuevo simbolismo del arquetipo personificado en Spenta Armaiti. Al nivel en el que nosotros vamos a poder percibirla, habría que hablar más bien de una figura-arquetipo del arquetipo, como si alcanzáramos la cima de la *progressio harmonica*, y por fin allí, y solamente allí, nos fuera dado escuchar también de nuevo el sonido fundamental. Es el Arcángel femenino de una Tierra *supraceleste*, que asume el rango y el privilegio de la Sofía divina, lo que se nos propone percibir al percibir a la altura del mundo del *lāhūt* la realidad eterna de la Resplandeciente Fátima, la hija del Profeta, tal como se medita en la gnosis chiíta, y más concretamente todavía en la Escuela šayjī.

Es cierto desgraciadamente, que al no poder hacer referencia de momento a una obra de conjunto acerca de las doctrinas chiítas, y en especial de las del ṣayjismo, corremos el riesgo de que nos tachen de utilizar alusiones oscuras. El chiísmo (la palabra, formada a partir del árabe *ṣī'a,* designa a la comunidad de *fieles* que siguen a los Imames de la familia del Profeta), que desde hace cinco siglos es la forma en que se manifestó el Islam iraní desde el principio, sigue siendo un gran desconocido en Occidente. Con demasiada frecuencia, cediendo a las modas del momento, se reducen sus orígenes a aspectos de sucesión política. Al hacerlo así, se pierde de vista por completo la enorme obra literaria que constituyen las obras con las conversaciones de los primeros fieles con los distintos Imames hasta el siglo IX de nuestra era, conversaciones que atestiguan que el nacimiento del chiísmo significó ante todo el resurgimiento de la gnosis en el Islam (un estudio que tratara de las doctrinas desde sus orígenes no podría separar el chiísmo duodecimano del ismaelí). La gnosis chiíta representa el esoterismo del islam por excelencia. El reconocimiento del chiísmo como religión de estado, efectuada por los safavíes en el siglo XVI, que supuso la formación de algo parecido a un clero oficial, preocupado casi exclusivamente por la jurisprudencia, tuvo como consecuencia inmediata el hacer más rigurosa todavía que en la actualidad la práctica de la "disciplina del arcano" entre los seguidores iraníes de la gnosis chiíta.

Si la profetología es un elemento esencial de la religión islámica como tal, ésta se divide en teosofía chiíta, en profetología e imamología. Junto a la función profética que da a conocer el mensaje de la Revelación literal, está la función iniciática, la que inicia en el sentido oculto de las revelaciones, y que es la que corresponde al Imam. Tras el ciclo de la profetología (*dā'irat al-nubuuwwa),* cerrado con Muḥammad, el "Sello de los Profetas", viene el ciclo de la Iniciación (*dā'irat al-walāya),* el ciclo actual, que se sitúa bajo el signo espiritual del XII Imam, el Imam oculto, "presente en los corazones pero invisible para los sentidos"[3].

El šayjismo, escuela surgida a finales del siglo XVIII bajo el impulso de la fuerte y elevada personalidad espiritual del šayj Aḥmad Aḥsā'ī (muerto en 1826), supuso un extraordinario renacimiento de la gnosis chiíta. Existe una literatura muy extensa, que en parte sigue estando manuscrita. Aquí no podemos esbozar siquiera el conjunto de sus doctrinas, pero a lo largo de las páginas siguientes veremos cómo y por qué el tema de Hūrqalyā es un tema esencial. Se analiza el sentido de la imamología con una gran profundidad (o elevación). Los doce Imames que han asumido la función iniciática después del mensaje de Muḥammad, su persona y la de su hija Fátima, que crea el linaje de los Imames, este pleroma de los "Catorce Inmaculados", se comprende y medita no sólo como aparición efímera de su persona terrenal respectiva, sino en su realidad de entidades eternas precósmicas. Sus personas son esencialmente teofánicas; son los Nombres y los Atributos divinos, lo que sólo puede ser conocido por la divinidad; son los órganos de la divinidad; son sus "operaciones operantes". Estructuralmente, la imamología asume en la teología chiíta el papel de la cristología en la teología cristiana. Por esta razón, cualquiera que haya conocido solamente el Islam sunní, se encuentra en Irán ante algo inesperado, inmerso en un diálogo de una riqueza y de unas posibilidades imprevisibles.

Los Doce Imames forman pues en sus personas teofánicas, con el Profeta y la Resplandeciente Fátima, el pleroma de los "Catorce Inmaculados"; meditados en su sustancia y su persona preeterna, asumen un modo de ser y una posición análoga a los *Aions* del pleroma en la Gnosis valentiniana. Respecto al tema que nos ocupa, el tema de la Tierra celeste, vemos que la posición y la función de Fátima en este pleroma asumen un significado primordial.

El esquema de la "teosofía oriental" de Suhrawardī, ya evocado con anterioridad, nos presentaba la Tierra terrenal y su Ángel femenino, Isfandārmuz, que ocupa un lugar en el mundo de los arquetipos, el mundo del Alma o *Malakūt*. De ese modo tenemos un triple universo: el mundo humano terrenal, objeto de la percepción sensible; el mundo del Alma o *Malakūt*, que es en realidad el mundo de la percepción imaginativa, el *mundus imaginalis*, y el mundo de las puras esencias querubínicas, el *ŷābarūt*, objeto del conocimiento inteligible.

En la teosofía chiíta del šayjismo, hay otro universo (como en Ibn ʿArabī) que se superpone a estos tres universos: el del *lāhūt*, la esfera de la deidad. Pero la característica del chiísmo y del šayjismo consiste en concebir expresamente este *lāhūt* como parte integrante del pleroma de los "Catorce Inmaculados". Podríamos decir que nos permite escuchar el tema de la Tierra celeste, al igual que los demás temas, a una octava todavía más elevada, siendo cada octava un nuevo mundo, un comienzo, donde todo se vuelve a encontrar, pero a una altura distinta, es decir, en un modo de ser superior. Esta sucesión de octavas es lo que permite la verdadera puesta en práctica del *ta'wīl* o hermenéutica espiritual. En la persona trascendente de Fátima como miembro del pleroma supremo podemos ver también algo parecido al tema de la *Tierra supraceleste* que vamos a escuchar, y mediante esta Tierra supraceleste llegamos a la idea de una *sofiología chiíta* que nos permitirá percibir de nuevo algo que la sofiología mazdeísta percibía ya en la persona del Ángel de la Tierra, pero esta vez a una altura nueva, pues la *progressio harmonica* implica la resonancia de armónicos que hasta ese momento habían permanecido en silencio.

Vamos a resumir en este trabajo unas páginas imprescindibles de una obra en persa, en cuatro volúmenes, escrita, entre otras muchas, por el que fue el segundo sucesor del šayj Aḥmad Aḥsā'ī a la cabeza de la escuela šayjī: el eminente šayj Muḥammad Karīm Jān Kīrmānī (muerto en 1288/1870)[4]. Su "Directorio espiritual" contiene numerosas observaciones expuestas al lector a través de un pensamiento profundo y original (se podrán leer algunas de estas páginas en II.X, en esta edición). Para comprender la estructura del Pleroma de la teosofía chiíta y el papel que Fátima asume en él[5], debemos dejarnos guiar por la idea esencial, que ha hemos recordado insistentemente, de que todos los universos se corresponden unos con otros. Esta vez también nos encontramos ante Cielos y una Tierra, pero no son ni los cielos ni la Tierra de nuestro mundo, ni los del *Malakūt*, ni los del *Ŷābarūt*, sino que se trata de los cielos y de la Tierra de este *hipercosmos* que constituye la esfera de la Deidad, el *lāhūt*. El ritmo que establece su estructura arquitectónica después se transfiere, se traslada, a la dimensión del tiempo terrenal. Lo que corresponde esencialmente a la hermenéutica esotérica, el *ta'wīl*, es descubrir precisamente en esta dimensión histórica una estructura que devuelva la sucesión homologable a la estructura del pleroma; eso significará descubrir el sentido verdadero y oculto, la historia espiritual que se trasluce bajo el relato de los acontecimientos externos. En eso consistirá "ver las cosas en Hūrqalyā".

Aferrados como estamos en Occidente a la materialidad de los hechos históricos, sin la que nos sentiríamos perdidos, nos cuesta mucho comprender que toda la fe y la esperanza islámicas, así como la responsabilidad en la que se basa la conciencia del creyente, no proceden de un hecho histórico, sino de un *hecho* de la *meta-historia*: del pacto preeterno establecido cuando el Ser divino preguntó a la totalidad de los humanos presente en el Adán celeste, el Antropos: "¿Acaso no soy vuestro Señor?" (*A-lastu bi-rabbi-kum?*, 7:171).

La fe y la ética mazdeístas se basan también, como hemos visto, en un *hecho* de la *metahistoria:* la pregunta del Señor de la Sabiduría al inquirir a las Fravartis si aceptaban descender a la Tierra para combatir en ella a las potencias ahrimánicas. Pero aún hay algo más; el propio acontecimiento metahistórico que da lugar a la *historia espiritual* (la hiero-historia) de los Adamitas, no es más que la reaparición en el nivel de la humanidad adámica de un Acontecimiento que repercute de octava en octava descendente, pero cuyo escenario esencial es el Pleroma supremo. De hecho, esta pregunta plantea a la percepción imaginativa el misterio insondable del origen de los orígenes. Ibn ʻArabī nos sugiere la manera de abordarlo cuando declara que el Ser divino era a la vez quien preguntaba y respondía.

Esta pregunta plantea en efecto el misterio de la Teofanía fundamental, de la revelación del Ser divino que no puede revelarse a sí mismo más que a través de *otro*, pero no puede reconocerse a sí mismo como *otro*, y reconocer a ese *otro* como sí mismo, sino porque es *en sí mismo* Dios. Que los seres del Pleroma supremo hayan aparecido en un orden de precedencia ontológica que corresponde al orden de sucesión de sus respuestas a la pregunta esencial, ésta es una manera de situar, para la percepción imaginativa, la estructura del Pleroma como lugar de la Teofanía primordial. Del mismo modo que los Cielos visibles se crean mediante actos de contemplación de las Inteligencias querubínicas que emanan unas de otras, del mismo modo, los "Cielos del pleroma", en la Esfera del *lāhūt*, son producidos por actos teofánicos.

Estos actos teofánicos coinciden con la diferenciación progresiva de las gotas del océano esencial del ser, es decir, del ser en imperativo por el *Esto* creador[6]. La *vis formativa* inmanente a cada una de ellas le permite dar la respuesta que establece el pacto divino preeterno. Dado que el orden de sucesión ontológica de estas respuestas fija la estructura del pleroma del *lāhūt*, de ello se deduce que la jerarquía de los Catorce entes espirituales supremos tendrá su epifanía en la tierra, durante el ciclo de la profecía muḥammadí, en el mismo orden de sucesión de las personas a quienes representan, los "Catorce Inmaculados": el profeta Muḥammad, su hija Fátima y los doce Imames.

La primera entidad espiritual que responde es el primero de los seres, es el "ser incoactivo", el que tendrá en la tierra su manifestación sensible en la persona del profeta Muḥammad. Por esta razón él es el Cielo supremo del pleroma, el que en los cielos astronómicos tiene como homólogo la Esfera de las Esferas, el Trono *(ʻarš),* el empíreo. Tras él, la segunda entidad espiritual eterna que responde es la que se manifestará en la Tierra en la persona de Ḥaḍrat Amīr[7] (es decir, el I Imam, ʻAlī Ibn Abī-Ṭālib, primo del Profeta y esposo de Fátima); su homólogo en los cielos astronómicos es el octavo Cielo, el cielo de los "castillos" o constelaciones del zodíaco, es decir, el Cielo de los fijos (*Kursī),* el firmamento. El empíreo del pleroma es pues el Cielo de la profecía (*nubuwwa)*; su firmamento es el Cielo de la Iniciación (*walāya).* Según esto, ese firmamento es el cielo de la Iniciación total; el I Imam, en su persona teofánica, abarca su totalidad.

No obstante, la totalidad del Cielo de Iniciación se estructura en doce personas o hipóstasis fundamentales (cuyos homólogos astronómicos son los doce signos del zodíaco), es decir, en las entidades espirituales que se manifestarán en la Tierra en la persona de los doce Imames. Cada una de estas entidades tiene su propio signo distintivo en el zodíaco del pleroma, es decir, en la fusión de la Iniciación realizada en el cielo del I Imam. Pero cada una de ellas, de acuerdo con su propio rango ontológico, produce asimismo su propio Cielo.

Dos de ellas emiten su respuesta, a las que corresponderá en la Tierra la pareja fraterna de los dos jóvenes Imames Ḥasan y Ḥusayn, el príncipe de los mártires, hijo de ʿAlī y de Fátima; crean el Cielo del Sol y el Cielo de la Luna del pleroma supremo respectivamente. Después se encuentra la que tendrá como epifanía sobre la tierra al XII Imam, el Imam oculto[8], es decir, el Imam de nuestro tiempo, cuya persona mantiene, con respecto al profeta Muḥammad, una relación similar a la que mantiene el último Saoshyant, *Zarathoustra redivivus* con el profeta Zaratustra. Seguidamente ofrecen su respuesta los otro ocho Imames, cuyo orden en la Iniciación eterna quedará simbolizado astronómicamente por las otras Esferas planetarias y por las imaginadas para explicar los movimientos de la Luna.

Finalmente, para completar el pleroma del *lāhūt*, confiriéndole a la vez su plenitud y su lugar, vemos que da su respuesta Ḥaḍrat Fátima. De este modo ella es la *Tierra* del pleroma supremo, y por eso es conveniente decir que en este nivel ontológico es más que la Tierra celeste, es la *Tierra supraceleste*. Dicho de otro modo, Cielos y Tierra del pleroma del *lāhūt* mantienen, con relación a los Cielos y la Tierra de Hūrqalyā, sobre lo que trataremos más ampliamente en las páginas siguientes, la misma relación que los Cielos y la Tierra de Hūrqalyā con los Cielos y la Tierra del mundo sensible. Podemos decir también que la persona pleromática de Fátima mantiene, con relación a la Tierra celeste de Hūrqalyā, la misma relación que Spenta Armaiti respecto a la Tierra mazdeísta aureolada por la luz del *Xvarnah.*

Ningún ser humano puede acceder a la visión del pleroma supremo; para ello debería reducir la *ventaja* eterna que estas entidades espirituales tienen sobre todas las criaturas. Un solo átomo de la Tierra supraceleste proyectado en un millón de nuestros universos bastaría, por su belleza, por su pureza, por su luz, para ponerlos en estado de fusión incandescente. Los seres del pleroma del *lāhūt* sólo son visibles a través de las formas que adoptan en sus apariciones, que son los receptáculos de sus teofanías. Luego será esencial la función de la que es en persona la Tierra supraceleste, el paraíso más allá del paraíso, en la medida misma en que la Tierra celeste de Hūrqalyā es la Tierra de las visiones teofánicas, lo que equivale a decir, como ya veremos, que sin la persona de Fátima ni habría manifestación del Imamato, ni iniciación imamí, pues el pleroma de estas entidades de luz es el *lugar* mismo del misterio divino. Su luz es la propia luz divina; su diafanidad le permite una total transparencia sin retener nada como ipseidad propia. Estos "Catorce Inmaculados", puros cristales resplandecientes que el ojo no puede retener, porque representan al Sol que ilumina, son solamente los Amigos y Amados de Dios. Son la sustancia misma del Amor preeterno; son la identidad del amor, del amante y del amado, esa identidad que todos los sufíes han aspirado a vivir, y que según los Espirituales chiítas es inaccesible para cualquiera que no haya sido iniciado en el secreto de la imamología. De ahí su reserva, la del šayjismo, por ejemplo, respecto al sufismo no chiíta, e incluso al sufismo simplemente.

Desde ese nivel podemos abarcar el horizonte ante el que se va a desarrollar la *sofiología* del šayjismo. En esta tierra, Fátima, la hija del Profeta, fue la esposa de ʿAlī Ibn Abī-Ṭālib, primo a su vez del Profeta. Esta pareja ejemplar es la manifestación de una sicigia eterna que surge en la eternidad del pleroma del *lāhūt*[9]. El I Imam y Fátima mantienen, el uno respecto al otro, la misma relación que las dos primeras hipóstasis de los neoplatónicos, *ʿAql* y *Nafs*, la Inteligencia (el *Nous*) y el Alma o, si nos expresamos siguiendo la terminología de Filón: *Logos* y *Sofía.*

La pareja *ʿAlī-Fāṭima* es el símbolo, la epifanía terrenal, de la pareja eterna *Logos-Sofía.* A partir de ahí podemos darnos cuenta de las implicaciones de su persona respectiva. El Logos (*ʿAql)* es, en la doctrina šayjī, la sustancia oculta de todo ser y de todo objeto; es la parte suprasensible que necesita la Forma visible para manifestarse; es como la madera en la que surgirá la forma de la estatua. Mejor aún, es como el cuerpo arquetipo, la masa astral interna del sol, invisible para la percepción humana, con respecto a su Forma visible, de la que constituye su *Aura,* su brillo y esplendor. *Maqām* significa el estado, el rango, el nivel, así como el tono de una nota musical. El *Maqām* de Fátima corresponde precisamente a esa forma visible del sol, sin la que no sería posible ese esplendor ni ese calor. Por eso se le ha dado a Fátima un nombre solar: *Fāṭima al-Zahrāʾ,* la deslumbrante, la resplandeciente Fátima. La totalidad de los universos está formada por esta luz de Fátima, esplendor de cada sol que ilumina cada universo posible.

Podremos así hablar también de una sofianidad cósmica, que tiene su origen en la persona eterna de Fátima-Sofía. Como tal, asume un rango triple, una triple dignidad y función. Al ser la Forma manifestada, lo que equivale a decir la propia Alma (*nafs, Anima)* de los Imames, es el Umbral (*bāb)* a través del cual los Imames difunden el don de su luz, igual que la luz del sol procede de la forma del sol que es su esplendor resplandeciente, y no procede de la sustancia invisible de su "cuerpo arquetipo".

En segundo lugar, representa también toda la realidad pensable, el pleroma de los significados (*maʾānī)* de todos los universos, porque nada de lo que *es* puede serlo sin una denominación. Ahora bien, atributo y significado están en el mismo nivel de ser que la forma, y la forma está precisamente en el nivel de ser del Alma, ya que es el Alma-Sofía que confiere denominación y significado. Por esta razón, todo el universo del alma y el secreto de los significados dados por el Alma es el universo mismo y el secreto de Ḥaḍrat Fátima. Ella es la Sofía, es decir, la sabiduría y la potencia divinas que abarcan todas las cosas, la luz divina que ilumina todos los universos. Ésta es la razón por la que además su persona eterna, que es el secreto del mundo del Alma, es asimismo la forma en que se manifiesta (*bayān*), sin la que el Principio creador del mundo permanecería desconocido e irreconocible para siempre.

También podemos expresarlo de otro modo: la categoría ontológica de los Imames en su entidad eterna trasciende cualquier representación y percepción, cualquier medio de expresión y de designación entre las criaturas, mientras que la categoría de Ḥaḍrat Fátima es el nivel de su epifanía, porque el rango de su ser es el rango mismo del Alma en cada nivel del ser. Así, el nivel de ser de Fátima-Sofía abarca la totalidad de los niveles de conocimiento, de la gnosis, hasta tal punto que el rango de preeminencia respectiva de los profetas en cuanto a su conocimiento de Dios está en función de su conocimiento de Ḥaḍrat Fátima. Incluso los más eminentes de los ciento veinticuatro mil *profetas*, los que, antes de Muḥammad, fueron enviados a revelar un Libro celeste, incluso ellos están por debajo del rango de Fátima-Sofía, porque todos sus conocimientos, revelaciones y fuerzas taumatúrgicas proceden de ella, pues Fátima-Sofía es la *Tabula secreta (lawḥ maḥfūẓ).*

De acuerdo con la tradición, Gabriel es, en efecto, el ángel de la Revelación y el ángel del Conocimiento, el mensajero enviado a los profetas. Pero él mismo recibe de sí mismo las revelaciones divinas que les comunica, a través de los otros tres arcángeles que sostienen el trono: Azrael, Serafiel y Miguel.

Tan sólo el Arcángel Miguel recibe así directamente una parte del conocimiento que contiene la *Tabula secreta*, que marca la categoría y la posición de Fátima-Sofía como corazón del mundo espiritual trascendente. Hay algunas aleyas coránicas cuyo pleno sentido no puede comprenderse más que a través de la hermenéutica espiritual, el *ta'wīl* chiíta, como por ejemplo ésta (que traducimos tal como exige este *ta'wīl)* en la que Dios afirma: "Sí, lo juro por la Luna y por la noche cuando ésta se retira, y por la aurora cuando aparece, este Signo es uno de los Signos mayores, alguien que advierte a los humanos" (74:35-39). Este signo entre los Signos mayores es Ḥaḍrat Fátima entre los "Catorce Inmaculados".

Si reconsideramos con nuestro eminente šayj las prerrogativas ontológicas de Ḥaḍrat Fátima-Sofía, podemos decir que ella, a través de la cual la existencia terrenal se transfigura en aurora de una Tierra supraceleste, es *la* Teofanía. El tema se eleva hasta tal punto que nuestro šayj iraní (a quien por otra parte le debemos también un tratado sobre los colores) alcanza los niveles que ya presintió Goethe al final del segundo Fausto: un Eterno-femenino, previo incluso a la mujer terrenal, porque es anterior a la diferenciación de lo masculino y lo femenino en el mundo terrenal, del mismo modo que la Tierra supraceleste domina todas las Tierras, celestes y terrenales, y su existencia es anterior a ellas.

Esto es así porque Fátima-Sofía es el Alma: el Alma de la creación, el Alma de cada criatura, es decir, esa parte constitutiva del ser humano que se muestra sobre todo a la consciencia imaginativa bajo la forma de un ser femenino, *Anima.* Es lo Eternamente-femenino en el hombre, y por eso es también el arquetipo de la Tierra celeste; es el paraíso, nuestra iniciación a él, ya que es la que manifiesta los Nombres y los Atributos divinos revelados en las personas teofánicas de los Imames, es decir, en los Cielos del pleroma del *lāhūt.*

Aquí sale de nuevo a la luz un tema de la gnosis chiíta primitiva, de la gnosis ismaelí más concretamente, en la que se designa a Fátima como Fāṭima-Fāṭir, Fátima-*Creador* (en masculino). Se nos invita de este modo a percibir a una altura de resonancia extraordinaria el sentido de la denominación habitual que la devoción chiíta otorga a Ḥaḍrat Fátima. Ésta saluda en Fátima a la "reina de las mujeres". Pero ahora se nos invita a captar su sentido más allá y muy por encima de la diferenciación sexual que constituye la condición de la humanidad terrenal, un sentido que debemos traducir por algo parecido a "soberana de la humanidad femenina" o de "la humanidad en femenino". Lo que debemos entender como femenino es en primer lugar la totalidad de los seres de los universos de lo Posible. Todas las criaturas han sido dotadas de *alma,* del *Anima* de los santos Imames; éstas proceden a su vez del "lado izquierdo", como Eva, el *Anima* de Adán, creada de su costado izquierdo, del mismo modo que la luz del sol está formada con la forma visible y los atributos del sol.

Como la totalidad de las criaturas está dotada de alma, la naturaleza ontológica de los universos de las criaturas, con respecto a los antos imames como potencias cosmogónicas, tiene un carácter femenino. En este sentido, los doce Imames son los "hombres de Dios", a los que así aluden algunas aleyas coránicas. Al mismo tiempo también los Imames, que inician sobre la Tierra el ciclo de la Iniciación al sentido oculto de las revelaciones, han sido credos a partir del alma del Profeta, o *son* más bien el alma del Profeta. Así nos lo dan a entender algunas aleyas coránicas, como ésta, por ejemplo: "Ha formado a vuestras esposas de vuestras propias almas" (16:74 y 30:20).

En este sentido, los Imames son las "esposas" del Profeta. Es más: como la Iniciación no es nada más que el nacimiento espiritual de los creyentes, cuando se habla de la "madre de los creyentes" en su verdadero sentido, hay que entender como "madre", en su sentido verdadero y esotérico, a los Imames. A través de ellos se lleva a cabo efectivamente este nacimiento espiritual, y a ello aluden estas palabras del Profeta: "Yo y Alí somos el padre y la madre y de esta comunidad".

Luego, por una parte los doce Imames, como instrumentos y causas eficientes de la Creación, son los "hombres de Dios"; son masculinos. Pero por otra parte, y simultáneamente, son el alma del Profeta, es decir, el *Anima,* lo Femenino del Profeta a través de lo cual se realiza la Iniciación, es decir, la creación espiritual. Ahora bien, ya sabemos que el rango ontológico del Alma y la realidad del *Alma* es el rango mismo y la realidad de Fátima-Sofía. Los Imames, como antes de la cosmogonía, son masculinos, dado que la creación es su alma; como autores de la creación espiritual, es decir, en su función iniciática, son femeninos, ya que *son* el Alma, y porque el Alma es Fátima. También hemos leído que Fátima es la teofanía del pleroma supremo, y por eso la función teofánica e iniciática de los santos Imames es precisamente su capacidad de ser "fatimianos" (su *fāṭimiyya*, que podemos traducir literalmente como "sofianidad") y éste es el sentido de la atribución otorgada a Fátima como Fāṭima-Fāṭir, Fátima-*Creador.*

Sus funciones se *corresponden* una con otra, de un universo a otro: en el pleroma del *lāhūt*, como Tierra supraceleste donde se asientea; sobre la Tierra terrenal, como hija y *Alma* del Profeta y como origen de quienes son a su vez el *alma* del Profeta, el linaje de los doce Imames. Ella es *la* teofanía y la Iniciación: es *maŷma' al-nūrayn,* donde confluyen dos luces: la luz de la Profecía y la luz de la Iniciación. Gracias a ella la creación tiene una naturaleza sofiánica, y los Imames quedan investidos de la sofianidad que transmiten a sus fieles, porque ella es su *alma.* Desde esa elevación pleromática captamos el sonido fundamental que surge de las profundidades, es decir, lo que la sofiología mazdeísta expresaba en la idea de *spandarmatīkīh,* esa sofianidad que Spenta Armaiti, el Ángel femenino de la Tierra, confería al creyente fiel.

No obstante, a diferencia de lo que ocurría en la "teosofía oriental" de Suhrawardī, a lo largo de estas páginas que acabamos de comentar y analizar, no hemos pronunciado el nombre de Spenta Armaiti. No por eso sigue siendo menos cierto que la *progressio harmonica* nos permite escuchar el sonido fundamental en la *spandarmatīkīh* y los armónicos en la *fāṭimiyya*. Y la armonía creada entre la Tierra mazdeísta transfigurada por la Luz-de-Gloria y la Tierra celeste transfigurada en la persona de Fátima-Sofía se va a ratificar sobradamente.

Ya se ha podido comprender anteriormente (I, cap. I.4, en esta edición) cómo se crea el nexo entre Spandarmat, el Ángel de la Tierra, y la persona de los *Saoshyants,* los Salvadores, el último de los cuales debe llevar a cabo lo que la escatología zoroástrica designa como la Transfiguración y el Rejuvenecimiento del mundo (*fraskart):* la *apocatástasis,* el devolver a todas las cosas su integridad y esplendor originales, tal como eran antes de la invasión de las Contra-potencias ahrimánicas. Desgraciadamente, aquí no podemos ofrecer el esbozo comparativo al que nos llevaría la analogía que presenta por una parte la relación entre Muḥammad, Fátima y el Imam oculto, cuya parusía precederá asimismo a la *apocatástasis,* y por otra parte la relación entre Zaratustra, la madre del último Saoshyant y él mismo.

Debemos señalar sin embargo que, en la abundante literatura que se sigue produciendo en la actualidad en el Irán chiíta en torno a las fuentes tradicionales relativas al Imam oculto, encontramos numerosas referenicas que muestran que algunos teólogos chiítas tienen un conocimiento directo de la Biblia, del Antiguo y Nuevo Testamento, así como de la escatología zoroástrica. Ya en el siglo XVII, cuando Quṭb al-Dīn Aškivarī, uno de los discípulos más destacados de Mīr Dāmād (el gran maestro de teología de la escuela de Iṣfahān), estructuraba su historia espiritual en tres ciclos (antiguos Sabios y profetas, figuras del Islam sunní y figuras del Islam chiíta), destacaba expresamente la identidad de los rasgos que ofrecía la persona del *Saoshyant* zoroástrico, y los atributos que la fe chiíta otorga a la persona del XII Imam, el Imam oculto.

También encontramos unas páginas similares en otra obra persa del mismo eminente šayj Muḥammad Jān Kirmānī, cuyas enseñanzas nos han sido tan útiles. Pensamos sobre todo en las páginas en las que el šayj[10] habla de los éxtasis de Zaratustra, cuando Ohrmazd ofrece a su profeta la visión de un árbol con siete ramas cuya sombra se extendía por todos los lugares de la Tierra. Las siete ramas de este árbol estaban hechas de oro, plata, cobre, estaño, plomo, acero y hierro respectivamente. Ohrmazd explica a Zaratustra el significado de cada rama: cada una de ellas (como en la visión de Daniel) simboliza a uno de los grandes imperios.

Con la séptima rama, es decir, con el séptimo período que inicia el reino de los abasíes (así llamados a causa de su color simbólico, el negro), comienza una serie de catástrofes, entre las cuales cabe citar el terror mongol. Pero Ohrmazd calma la tristeza de Zaratustra al anunciarle la aparición del héroe escatológico, Bahrām Varŷavānd, que procederá de Oriente, del Asia central; algunas tradiciones añaden: "de la ciudad de las muchachas" (*Šahr-i dujtarān),* en dirección al Tibet (cf. I, cap. I, en esta edición, nota 126). El nombre define su persona: Bahrām es el nombre persa del planeta Marte (pero ya hemos visto anteriormente que en los Cielos del pleroma del *lāhūt* es el homólogo del Cielo de Marte, que es el Cielo del XII Imam). *Varŷavānd:* a quien le corresponde el poder y la soberanía de la Luz-de-Gloria, el *Xvarnah*[11]. El paralelismo del héroe escatológico zoroástrico con la persona del Imam oculto, cuya *parusía* brilla como el anuncio de la Resurrección, se debe, como ya hemos recordado hace algunas líneas, a teólogos chiítas anteriores.

Pero también se pueden realizar otros paralelismos. El héroe zoroástrico y el Imam de la resurrección ambos tienen sus compañeros de lucha, no sólo los que sistemáticamente luchan por ellos haciendo que se acerque el futuro de su reino, sino los que, mantenidos en un sueño místico, esperan levantarse con ellos, cuando llegue el momento, y todos los de tiempos pasados que "volverán" para la lucha final. Peshotūn, por ejemplo, uno de los hijos del rey Vīshtāspa, que protegió a Zaratustra y facilitó su predicación es, por ejemplo, uno de ellos. Para los chiítas, es el I Imam en persona. Son dos grandes figuras de "caballeros espirituales" *(ŷavān-mardān)* cuya función escatológica justifica la equiparación propuesta por nuestro šayj.

Debemos insistir no obstante en que nuestros autores no piensan en términos de "corrientes históricas" o de "influencias", sino en forma de ciclos, tanto creando el esquema de los universos de modo que se simbolicen unos a otros, como en la forma de representar el esquema de los períodos de la historia espiritual.

Las formas entre las que se ha establecido un paralelismo no tienen que reducirse a un mismo tiempo homogéneo, pues cada una de ellas *es* su propio tiempo. Por esa razón son símbolos, y por eso mismo se pueden equiparar unas con otras, y cada personaje tiene su homólogo equivalente en cada ciclo. Equiparar al Saoshyant con el Imam oculto no consiste, como haríamos nosotros seguramente, en sopesar influencias, destacar corrientes, es decir, en descomponer todo el mecanismo de la historia externa para "explicar" la identidad reduciéndola a un plano único. Lejos de eso, se trata, en este modo de pensamiento cíclico, de algo semejante a una percepción armónica. O más bien podemos decir que se trata de la percepción de una estructura constante, igual que una misma melodía puede sonar a alturas distintas. En cada interpretación los elementos melódicos son diferentes pero la estructura es la misma; es la misma melodía, la misma figura musical, la misma *Gestalt.*

Por esta razón, la progresión que ese modo de pensar nos lleva a concebir no es una línea horizontal, sino un ascenso de ciclo en ciclo, de una octava a otra octava superior. Así lo demuestran algunas de las páginas del mismo šayj que hemos traducido en esta obra (II.X, 2, en esta edición). La historia espiritual de la humanidad desde Adán es el ciclo de la profecía que sucede al ciclo de la cosmogonía; pero, a pesar de que toma su relevo, es como una *reversión*, una vuelta y ascenso hacia el pleroma. Es un sentimiento gnóstico, desde luego, pero en eso consiste precisamente "ver las cosas en Hūrqalyā". Consiste en ver al hombre y su mundo esencialmente en una dirección vertical. El *Oriente-origen* que lo *orienta* y dirige su retorno y su ascenso es el *polo* celeste, el norte cósmico, la "roca de esmeralda" en la cima de la montaña cósmica de Qāf, allí donde comienza el mundo de Hūrqalyā; no se trata pues de un país que los mapas sitúen en el Este, ni siquiera cuando los mapas antiguos sitúan al Este en la parte superior, en el lugar del norte. El sentido del hombre y el sentido de su mundo se les confiewren a través de la *dimensión polar*[12], no a través de una evolución lineal, horizontal y unidimensional, ese famoso "sentido de la historia" investido de autoridad en la actualidad, cuando sin embargo los puntos de referencia que pueden determinar este sentido que nos ocupa siguen siendo conflictivos.

Tamibén está situado en el norte el paraíso de Yima, donde se conservan los seres más bellos que repoblarán un mundo transfigurado, el *Var* que conservará la semilla de los cuerpos de resurrección. La Tierra de luz, la *Terra lucida* del maniqueísmo, también está situada, igual que la del mandeísmo, en dirección al norte cósmico. Según el místico 'Abd al-Karīm Ŷīlī (cf. II.IV, en esta edición), la "Tierra de las almas" es la región más septentrional, la única que no ha sufrido las consecuencias de la caída de Adán. Es la morada de los "hombres de lo Invisible" sobre quienes reina el misterioso profeta Jiḍr. Hay un rasgo peculiar: su luz es la del "sol de medianoche", ya que allí se desconoce la oración de la noche, pues el alba aparece antes de que el sol se acueste. Deberíamos tener en cuenta aquí todos los símbolos que convergen hacia el paraíso del Norte, la Tierra de luz de las almas y el castillo del Graal.

Ahora vamos a tener que comprender el desarrollo de nuestros textos, que nos presentan esa Tierra de luz como Tierra de las visiones y Tierra mediante la cual se lleva a cabo la resurrección de los cuerpos, la aparición de los "cuerpos espirituales" más concretamente. Pero debíamos comprender *quién* era el Alma de ese mundo que se nos presenta como el mundo de las Formas imaginales y el mundo del Alma.

La teosofía šayjī, al permitirnos avanzar hasta la octava superior, el pleroma del *lāhūt*, nos ha enseñado que Fátima-Sofía es la Tierra supraceleste, porque es el Alma, el *Anima* o Forma manifestada del pleroma supremo.

A medida que nuestros autores nos hagan penetrar en el "octavo clima", comprenderemos cómo también el *Anima substantiva* del creyente, su "cuerpo espiritual", es la Tierra de su paraíso. Ahora bien, en esta Tierra de Hūrqalyā es donde vive actualmente el Imam oculto. A partir de ahí, descubriremos el nexo de simbolización mística que asocia a Fátima-Sofía, origen del XII Imam, *el alma* y la persona del fiel chiíta: un nexo a través del cual éste queda investido de la función sofiánica de Fátima. Veremos que la parusía o manifestación del *Imam oculto* no es un acontecimiento externo que se deba producir de pronto en el calendario del tiempo físico; es una *desocultación* que avanza a medida que el peregrino del espíritu, al elevarse hacia el mundo de Hūrqalyā, produce en sí mismo el acontecimiento del Imam esperado. En esto radica toda la espiritualidad del chiísmo. Nos convenceremos de ello al leer las hermosas páginas del añorado šayj Sarkār Āgā traducidas al final de este libro, páginas que nos ayudan incluso a comprender por qué Hūrqalyā es la Tierra de las visiones y por qué Hūrqalyā es la Tierra de la resurrección.

2. El "octavo clima"

El historiador Tabarī (siglo IX) nos ha legado algunas de las informaciones más antiguas de las que disponemos relativas a un país misterioso que su descripción permite designar como "la Tierra de las ciudades de esmeralda". Allí se encuentran dos ciudades: Ŷābarṣā y Ŷābalqā[13], a las que las tradiciones que vamos a estudiar aquí añaden una tercera ciudad, Hūrqalyā; ésta da nombre al conjunto de toda esa región mística. Lamento no poder aportar todavía una etimología satisfactoria de estos nombres; sin detenernos en algunas de las hipótesis posibles, nos limitaremos tan sólo a repetir su pronunciación tradicional, tal como se hace todavía en los círculos espirituales de Irán.

Tabarī nos dice que Ŷābarṣā y Ŷābalqā son dos ciudades de esmeralda, que se encuentran a continuación de la montaña de *Qāf*. Sus dimensiones, al igual que las de la Jerusalén celeste, expresan una cuaternidad, símbolo de perfección y de totalidad. Cada una de ellas tiene una superficie de doce mil parasangas de lado. Sus habitantes no conocen la existencia de nuestro Adán ni la de Iblīs, el Antagonista. Se alimentan exclusivamente de vegetales; no necesitan vestirse, ya que sin llegar a ser Ángeles, su fidelidad a Dios los hace semejantes a los Ángeles. Como entre ellos no hay diferenciación de sexo[14], no desean posteridad. Además, toda su luz procede de la montaña de Qāf y, al mismo tiempo, los minerales de su suelo y las murallas de sus ciudades (como las del paraíso de los arquetipos de Yima) crean su propia luz. Esta indicación ya nos ayuda a situar la montaña de las ciudades misteriosas.

Se nos dice que en esta montaña no hay "ni sol, ni luna, ni estrellas". Ahora bien, sabemos que en el sistema de Ptolomeo la novena Esfera que engloba la totalidad de las Esferas celestes y les transmite el movimiento diurno se distingue por ser un cielo sin constelaciones[15].

Además, las tradiciones describen precisamente la montaña de Qāf como la montaña que rodea nuestro universo, y toda ella está formada de esmeraldas de cuyo reflejo procede el color verde (azul, según nuestra óptica) de la bóveda celeste[16]. Se dice también que es la roca (*ṣajra)* que forma la porción de bóved celeste que imaginamos constituida de esmeraldas y que transmite su reflejo a la montaña de Qāf. Lo que esta *visio smaragdina* percibe aquí es, pues, la montaña cósmica que limita y corona nuestro mundo terrenal; era también lo que percibía como límite del horizonte visible de Ērān-Vēj, *in medio mundi*, allí donde desde una alta cima surgía el puente Chinvat para alcanzar esta montaña cósmica cuyo ascenso llevaba al alma hasta la morada de las Luces infinitas.

No obstante, el geógrafo Yaqut asegura expresamente que la montaña de Qāf antiguamente se llamaba Albūrz[17]. Se trata efectivamente de la misma montaña que es la "madre" de todas las montañas del mundo; éstas están unidas a ella por ramificaciones y venas subterráneas. Se trata también de la misma por la que ascienden los peregrinos del espíritu, como por ejemplo el del *Relato del Exilio Occidental* de Suhrawardī, para alcanzar la roca de esmeralda que alza ante ellos la pared translúcida de un Sinaí místico. Y ahí, igual que a la entrada del Puente Chinvat en la dramaturgia mazdeísta del alma, se produce el encuentro con la Figura arquetipo, la Persona celeste que da lugar al yo terrenal[18]. La montaña de Qāf marca pues el límite entre dos mundos, el visible y el invisible para los sentidos. Para penetrar en las ciudades que alberga el más allá, el peregrino místico debe haber superado las evidencias físicas y las normas ordinarias, debe haberse enfrentado a las pruebas que simboliza el largo camino por las Tinieblas a través de las distancias que le separan de la Tierra de las ciudades de esmeralda[19].

Es evidente que, del mismo modo que la montaña de Qāf no hace más que prestar su nombre al antiguo Alburz, también su Imagen primordial se ha proyectado sobre espacios de geografía empírica (el Cáucaso y sus estribaciones sobre el suelo iraní), que se convierten entonces en escenario de acontecimientos míticos. Como Imagen primordial, por el contrario, indica siempre los límites del mundo y es inaccesible para los hombres. Para alcanzarlo habría que caminar durante cuatro meses "por las Tinieblas"; por esta razón la marcha de Alejandro a través de la región de las Tinieblas será la del héroe espiritual arquetipo, tanto en el *Relato de Ḥayy ibn Yaqẓān* de Avicena, como en la exégesis de la azora coránica 18:84-ss., que describe cómo la Búsqueda de Alejandro le llevó hasta el extremo occidental y hasta el extremo oriental del universo. Más allá comienza una región que incluye muchas otras ciudades (un país blanco como la plata, con una longitud de cuarenta días de viaje, habitado por Ángeles; otro país de oro, setenta países de plata, siete países de almizcle, cada uno de los cuales tiene una longitud y una anchura de diez mil jornadas de viaje, etc.). Es decir que penetrar en estas Tierras es acceder al clima intermedio de las "Almas celestes" que mueven las Esferas, y que están dotadas por excelencia de la Imaginación pura, independientemente de los sentidos. Es el "octavo" clima en el que, como en Ērān-Vēj, no se penetra a través de los órganos de la percepción sensible, sino a través de la "Fuente de la Vida", en el centro psico-cósmico.

Una breve referencia al esquema del mundo que adquiere su forma definitiva en la cosmología de Avicena nos aporta aquí una orientación. Este esquema comparte la totalidad del ser pensable entre un Occidente cósmico y un Oriente cósmico.

Ya hemos recordado precisamente que no había que buscar este Oriente cósmico en nuestros mapas, sino en la "dimensión polar". De hecho, este Oriente es el *polo celeste*, el "centro" de toda orientación que se pueda concebir. Debemos buscarlo en la dirección del norte cósmico, la de la "Tierra de Luz"[20].

"Occidente" representa el mundo material sensible, y es doble: está el "clima" de la Materia terrenal sublunar, el de nuestra Tierra material, sometido a la generación y a la disolución; existe también el "clima" de la Materia celeste, el de las Esferas formadas por una sustancia etérica, diáfana e incorruptible, pero que depende todavía de la física. "Oriente" comienza con el clima del alma: en el polo celeste, en la "roca de esmeralda". Para el peregrino, es allí donde se alza el Sol espiritual, y esta aurora le revela la perspectiva de un universo completamente nuevo donde se sitúan sucesivamente las almas llamadas a gobernar temporalmente los cuerpos humanos, y luego están las Almas cuya misión consiste en transmitir a las Esferas celestes el movimiento de su deseo y de su amor, y que se llaman Ángeles celestes (*Angeli caelestes);* y, por fin, las puras Inteligencias espirituales o Querubines *(Angeli intelectuales).* La peculiaridad que diferencia la cosmología de Avicena de la de Averroes es precisamente la instauración de este mundo de las Almas celestes de acuerdo con cuya imagen se ha constituido el alma humana, pero que, a diferencia de ésta, no poseen los órganos del conocimiento sensible. Están dotadas por el contrario de la Imaginación activa. La poseen en un grado de tal pureza y perfección que, a diferencia de la nuestra, su Imaginación, independiente de los datos sensibles, es realmente verdadera y sin fisuras. Las imágenes que los Ángeles o las Almas celestes pueden tener de su propio universo se pueden comparar con lo que ocurre con el alma humana cuando su Imaginación activa, purificada y ejercitada, se convierte en *Imaginatio vera,* órgano de la meditación.

Lo que el alma se muestra entonces a sí misma, y esto es válido también en el caso de la *Imago Terrae* mazdeísta, es precisamente su propia Imagen: la Tierra que proyecta, la Tierra de Hūrqalyā, es el fenómeno de la Tierra en estado puro, ya que refleja directamente la Imagen premeditada por el alma. El universo así imaginado, libre de datos sensibles engañosos y caducos, es pues una función de la pura Imaginación trascendente y no depende más que de sus categorías, que son Imágenes-arquetipos *a priori.* Por esta razón a ese universo se le denomina *'ālam al-miṯāl, mundus imaginalis,* mundo de las Formas imaginales, o también mundo de las correspondencias y los símbolos, es decir, mundo que ofrece una correspondencia *con* lo sensible a lo que precede y *con* lo inteligible a lo que imita. Es un mundo mediador y mixto entre lo sensible y lo inteligible; es el *centro de los mundos,* o también el "Oriente intermedio" entre el "Oriente menor", que es el alma humana elevándose a la consciencia de sí misma, y el "Extremo Oriente" espiritual, que constituye el pleroma de las Inteligencias querubínicas. Tal como nuestros Espirituales lo han configurado, este intermundo, ese reino intermedio entre la pura Materia y el Espíritu puro, es un intermediario necesario para dar validez a los acontecimientos visionarios, y a toda la dramaturgia de la que el alma es a la vez protagonista y escenario, a todo lo que las percepciones sensibles no tienen posibilidad de destruir ni suplir, a todo aquello frente a lo que la consciencia racional opone su escepticismo, igual que lo opone a los casos esencialmente individuales que no siguen la generalidad ni las previsiones de las normas ordinarias.

Es imprescindible por encima de todo no confundir este intermundo, *mundus imaginalis,* con lo que normalmente se denomina en Occidente lo *imaginario,* la fantasía, lo irreal, de la que ya Paracelso decía con razón que esta "fantasía" es un juego del pensamiento, sin ninguna base en la naturaleza, es decir, "la piedra angular de los locos". Ahora bien, el mundo *imaginal,* que actúa a modo de bisagra entre el mundo inteligible y el mundo sensible, mantiene un paralelismo total con el uno y con el otro.

No podríamos decir lo mismo de la "piedra angular de los locos". Desde la primera edición de este libro, hemos aprendido a profundizar en compañía de nuestros filósofos iraníes tradicionales[21] acerca del sentido y la realidad de este mundo imaginal.

Este intermundo cumple una función orgánica en el esquema de los mundos y respecto a la experiencia interior de la que es testimonio toda una tradición espiritual sobre la que ya hemos destacado esencialmente dos momentos cruciales en Irán en torno al tema que nos ocupa: en el siglo XII, la restauración de la filosofía de la antigua Persia (basada en la angelología y el *Xvarnah,* la Luz-de-Gloria) llevada a cabo por Suhrawardī. Más cerca de nosotros, a finales del siglo XVIII, esa escuela espiritual surgida en un medio imamí iraní, obra del šayj Aḥmad Aḥsāʾī (muerto en 1826) y sus sucesores, que se conoce vulgarmente como šayjismo. Ya hemos ofrecido anteriormente un esbozo de la imamología fundamental profesada por esta escuela que resalta totalmente la gnosis ya conocida en los círculos esotéricos del Imamismo o Islam chiíta primitivo. Más adelante insistiremos de nuevo en el tema, no menos fundamental para ella, del *cuerpo espiritual.* La escuela, que en Irán sigue dando muestras de gran vitalidad (y tiene su principal foco en Kirmān)[22], puede darnos una idea de lo que representaría en nuestros días un Islam puramente espiritual.

Vamos a ver ahora la enseñanza que nos ofrecen unos y otros. "Cuando a través de los tratados de los antiguos Sabios te informas", escribe Suhrawardī, "de que existe un mundo dotado de extensión y de superficie, distinto al pleroma de las Inteligencias y al mundo gobernado por las Almas de las Esferas, un mundo en el que hay ciudades cuyo número es imposible de calcular, no te precipites diciendo que es mentira, ya que ese mundo lo pueden llegar a contemplar los peregrinos del espíritu, y en él encuentran todo cuanto pueda ser objeto de deseo para ellos"[23]. Y el autor, así como sus comentaristas inmediatos, tuvieron varias veces ocasión de concretar su topografía ideal, la topografía imaginal más concretamente[24]. Mientras que el mundo de la extensión perceptible para los sentidos, nos dicen, consta de *siete* climas (los siete *keshvars* que hemos mencionado anteriormente), existe otro mundo que constituye el *octavo* clima. A este mundo es al que aludían los antiguos Sabios al manifestar que fuera del mundo sensible existe también otro mundo dotado de forma y dimensiones, que se extiende asimismo en un espacio, sin que se trate no obstante de forma, dimensiones y extensión idénticas a las que percibimos en el mundo de los cuerpos físicos, a pesar de que todo cuanto existe en este mundo sensible tiene su equivalente; no se trata de dimensiones sensibles, sino de dimensiones simbólicas imaginales (*maqādīr miṯāliyya).*

Así pues, se nos ofrece un triple universo: un universo inteligible, un universo sensible y, entre ambos, un intermundo que hemos aprendido a denominar, recurriendo al latín, *mundus imaginalis,* término que traduce literalmente el árabe *'ālam al-miṯāl, 'ālam miṯālī.*

Cuando Suhrawardī interpreta la Idea-arquetipo platónica como el Ángel de una especie, considra que este Ángel es una esencia absoluta que no es ni lo universal lógico ni lo singular sensible, sino que posee por sí misma su propia unidad, su individuación *sui generis.* ¿Cómo se nos puede manifestar como tal una esencia semejante? Ni en el nivel del concepto ni en el nivel de lo concreto sensible. ¿Estamos pues frente a una teología sin teofanía? En absoluto, dado que las formas y los lugares de aparición del Ángel es lo que constituye precisamente el *mundus imaginalis*, tanto si se trata de una visión en sueños como del estado de meditación contemplativa "imaginadora" e intensa. Así pues, este mundo *imaginal* no tiene nada de irreal ni de "fantasmagórico". Tiene su realidad *sui generis* por derecho propio, y esto es sin ninguna duda lo que hemos olvidado en Occidente, desde que se perdió la "batalla a favor del Alma del mundo". Una vez perdida esta batalla, la Imagen es presa de todas las degradaciones, de todas las desvergüenzas de una Imaginación que ha perdido su eje orientador y, con ello, su función cognitiva. Ya no se conocen más que las Imágenes derivadas de lo sensible o que son perceptibles a través de los sentidos (la llamada civilización de la imagen, la pantalla de cine). A partir de ahí, ya no hay Imágenes metafísicas, ni metafísica de la Imagen y de la Imaginación, ya que el principio de ésta es que, mediante el órgano del alma, por su función imaginadora, es el propio universo del Ser el que se revela en las Formas imaginales del *mundus imaginalis*, que revelan *eo ipso* al alma misma su propia Imagen, su *Alter ego*, al mundo del *Malakūt.*

El *mundus imaginalis* es, en definitiva, un universo que mantiene una analogía completa tanto *con* la sustancia corporal, porque posee forma, dimensiones y extensión, como *con* la sustancia separada o inteligible, porque está esencialmente formado de luz *(nūrānī).* Es simultáneamente materia inmaterial e incorporeidad corporalizada en cuerpo sutil. Es el *límite* que las separa y que al mismo tiempo las une. Por esta razón, este universo se denomina generalmente*barzaj* (pantalla, límite, intervalo, intermundo)[25] en la teosofía especulativa del chiísmo. Allí se encuentran, entre otras maravillas, las tres inmensas ciudades, pobladas de innumerables criaturas: Ŷābalqā, Ŷābarṣā y Hūrqalyā. En virtud de la analogía que nos permite establecer un simbolismo entre estos mundos, el mundo de lo Imaginal ofrece también una división que corresponde al doble Occidente del mundo físico; de este modo, Ŷābarṣā y Ŷābalqā corresponden al mundo terrenal de la materia elemental, mientras que Hūrqalyā corresponde a los Cielos del mundo físico. Al igual que éstos, Hūrqalyā transmite su influencia a su propia Tierra, a la que otorga asimismo su propio nombre. El mundo de Hūrqalyā contiene pues simultáneamente Cielos y una Tierra, pero no una Tierra y Cielos sensibles, sino Tierra y Cielos en estado de Formas imaginales. Del mismo modo, la Tierra de Hūrqalyā contiene también todas las Formas imaginales de los seres individuales y de las cosas corporales que existen en el mundo sensible. (Ya hemos visto anteriormente que estas Formas imaginales no se deben confundir con las Ideas platónicas cuya epifanía representan en el plano del *mundus imaginalis*, pues a pesar de que la misma palabra *miṯāl* -plural *muṯul*- designa a ambas, las Ideas platónicas siempre se expresan no obstante como tales: *muṯul aflāṭūniyya nūriyya)*[26]. Este octavo clima, esse mundo en estado sutil integrado por multitud de niveles y en el que no se penetra con los órganos de los sentidos, es el lugar *real* de todos los acontecimientos psico-espirituales (visiones, carismas, acciones taumatúrgicas en contradicción con las leyes físicas del espacio y del tiempo), acontecimientos que se consideran simplemente imaginarios, es decir, irreales, si nos aferramos al dilema reacional que no deja más elección que entre los dos términos del dualismo superficial, "materia" o "espíritu", que corresponden a este otro falso dilema: "historia" o "mito".

El mundo de Hūrqalyā no es ni el lugar de la "historia" ni el del "mito" en el sentido vulgar de ambas palabras. Es el lugar de acontecimientos totalmente reales, que no son "mito" sin ser por ello "historia". La realidad *sui generis* de estos acontecimientos no puede alcanzarse en otro lugar que no sea en el mundo de Hūrqalyā. No es ni en el mundo sensible ni en el *imaginario* donde tienen su lugar, y por lo tanto donde "tienen lugar" las visiones de los profetas, los acontecimientos de las epopeyas místicas y de los relatos visionarios, los actos de los rituales de iniciación, los acontecimientos de la Resurrección, así como todas las hierofanías en general. Se trata de otras tantas Formas *imaginales* de acontecimientos totalmente reales, pero de una realidad que no es perceptible a través de los sentidos ni en el mundo de los sentidos. El *mundus imaginalis* es el lugar de su propia historia *imaginal* (ni mito ni alegoría), y se desarrolla dentro de su propia geografía y topografía *imaginales.*

El šayj Aḥmad Aḥsāʾī nos ofrece a su vez la topografía imaginal de la Tierra de Hūrqalyā[27]. Comienza, dice, en la superficie convexa de la novena Esfera -lo que es una forma simbólica y clara de indicar que esta Tierra ya no está incluida en las dimensiones de nuestro espacio cósmico físico, ya que más allá de la superficie de la Esfera envolvente que, en el sistema tolemaico del mundo, constituye la Esfera límite que marca las direcciones del espacio, la Esfera de las Esferas, ya no hay orientación ni dirección posibles en el espacio físico-. Hay una discontinuidad entre el espacio sensible y la espacialidad propia del mundo de las Formas imaginales, que es trans-espacial con relación al primero[28]. Por esta razón, igual que ocurre en el mundo del *barzaj*, esta Tierra-límite "comienza", es decir, tiene su "parte inferior" en el límite, en la roca de esmeralda o Sinaí místico, piedra angular de la bóveda celeste, el "polo" -el šayj Aḥmad sitúa, asimismo, Hūrqalyā simultáneamente en la "cima del Tiempo" y en el nivel inferior o primer grado de la eternidad (el *Aevum* o Tiempo eterno más concretamente)[29]-. Se trata, finalmente, de un *intermundo,* que limita y delimita el tiempo y lo eterno, lo espacial y lo transespacial, del mismo modo que su materia inmaterial y su Tierra celeste son, a su vez, el signo de su *coincidentia opossitorum*[30], la fusión de lo sensible y lo inteligible en el puro espacio del *mundus imaginalis.*

En una obra importante de quien fue hasta 1969 el responsable de la comunidad šayjī, el añorado šayj Šarkār Āgā, importante figura espiritual del Irán actual, V sucesor del šayj Aḥmad Aḥsāʾī, encontramos una ampliación de sumo interés acerca de este tema. De ella destacamos esta idea central: la jerarquía del ser se dispone en una serie de universos, todos los cuales conducen finalmente, en sentido descendente, a nuestra Tierra terrenal[31], esta Tierra que es como la "tumba" a la que han sido confiados, y de esta *tumba* deben emerger y resucitar. Sin embargo, esta resurrección no se puede concebir más que si está incluida, en su sentido verdadero, el "descenso" de las Formas eternas sobre esta Tierra. De igual modo que tampoco la masa astral del sol "desciende" de su Cielo, no se trata ni de una inherencia, ni de una fusión, ni de una encarnación material, idea que una filosofía "oriental" rechaza con firmeza[32]. La idea de teofanía, de *epifanía* divina es, por el contrario, lo que domina su forma de percepción, y por esta razón se nos propone siempre la comparación del *espejo*. Las almas humanas, eternas, no se mezclan, "en persona", por decirlo de algún modo, con el mundo de las cosas materiales, temporales y accidentales. Lo que proyectan es su silueta, su Imagen, su sombra[33]. Cada una de ellas tiene una actividad y una perfección que le son propias, que son efecto e influencia de la actividad universal y absoluta del Alma del Mundo.

Ahora bien, esta actividad psíquica absoluta, dice el šayj, es lo que llamamos "mundo" que, tomado como tal, está a la vez por debajo del Alma, cuya actividad representa, pero por encima de las materias terrenales accidentales donde lo encuentran las facultades de percepción sensibles. El mundo como actividad psíquica absoluta es un *barzaj*, un intermedio. Esto quiere decir que del mismo modo que la sustancia material y la forma del espejo no son ni la materia ni la forma de la Imagen que se refleja en él y se percibe en él, sino tan sólo el lugar privilegiado en el que se epifaniza esta Imagen, así también las materias sensibles no son más que el vehículo (*markab),* o mejor aún, el lugar epifánico (*maẓhar)* para las formas que produce la actividad absoluta del alma. Considerar que el espejo constituye la sustancia y la consistencia de las Imágenes que aparecen en él sería un grave error. El espejo puede cambiar de lugar, puede romperse, pero las formas del alma, al no ser inherentes ni consustanciales al espejo, siguen subsistiendo.

Para comprender la Imagen en su realidad *absoluta*, es decir, *liberada*, separada, del espejo sensible en el que se refleja, es necesario sin duda lo que el šayj llama un *ojo del más allá*, es decir, un órgano de visión que forme parte a su vez de la actividad absoluta del alma, y que corresponde a nuestra *Imaginatio vera.* Debemos tener en cuenta que eso no significa conocer las cosas en su idea abstracta, en su concepción filosófica, sino bajo los aspectos perfectamente *individualizados* de su Imagen meditada, o más bien pre-meditada por el alma, es decir, su Forma imaginal. Por esta razón hay en este mundo intermedio Cielos y Tierras, animales, plantas y minerales, ciudades, aldeas y bosques. Eso significa precisamente que si en este mundo nuestro, en esta Tierra terrenal, son visibles y vemos esas mismas cosas, es porque lo que nosotros llamamos *fisis* y lo físico no es más que reflejo del mundo del Alma; no hay una física pura, sino que es siempre la física de una actividad física determinada. Conocer es entonces ver el mundo del Alma, es ver todas las cosas tal como son en la Tierra de Hūrqalyā, la Tierra de las ciudades de esmeralda; es la *visio smaragdina* que supone el resurgir y la resurrección del mundo del Alma. Entonces esta realidad que la consciencia común confiere a las cosas y a los acontecimientos físicos como si fueran realidades autónomas, se manifiesta de hecho como la realidad *visionaria* del alma[34].

Así, podíamos decir que la Tierra mística de Hūrqalyā representa el fenómeno de la Tierra en un estado de *liberación*, es decir, *liberada* de la *apariencia* empírica que se muestra a los sentidos, y es por el contrario una *aparición real* impuesta tan sólo por la Imaginación trascendente. Allí todas las realidades existen en estado de Formas imaginales, y estas Imágenes son *a priori* o arquetípicas, es decir, que son a su vez como *pre-meditantes* en la meditación del alma cuyo propio mundos ellas constituyen ya que, como son ese mismo mundo, es decir, la actividad propia de esta alma, "dan la medida" de esta alma, expresan su estructura y energía. El despertar a la conciencia de Hūrqalyā preludia un nuevo modo de relación del alma con la dimensión, con todo lo que es corporal y espacial, relación que no puede ser la existente entre continente y contenido. El modo de visión de la Tierra es el modo mismo de la visión del alma, la visión en la que ella misma se percibe; puede ser su *paraíso*, y puede ser su *infierno.* El "octavo clima" es el clima del alma, y esto es lo que el gran teósofo Ibn 'Arabī (muerto en 1240) nos manifiesta en un relato místico del que no cito aquí más que algunos de sus rasgos más conmovedores.

De la arcilla con la que fue creado Adán, dice[35], o más bien de la levadura de esta arcilla, quedó un resto. Con este resto se creó una Tierra cuya denominación árabe puede traducirse a la vez como "Tierra de la Realidad Verdadera" y como "Tierra de la Verdad Real". Se trata de una Tierra inmensa que contiene a su vez Cielos y Tierras, Paraísos e Infiernos. Existen muchas cosas cuya imposibilidad se ha demostrado racional y válidamente en nuestro mundo, pero que sin embargo existen claramente en esa Tierra, que es la pradera ante cuya visión los místicos teósofos nunca se saciaban. Veamos ahora la aclaración decisiva: en el conjunto de los universos de esta Tierra de Verdad, Dios ha creado a cada alma un universo que corresponde a cada una de estas almas. *Cuando el místico contempla este universo, se contempla a sí mismo (nafs,* su *Anima).*

La *Imago Terrae* es aquí, desde luego, la imagen misma del alma, imagen a través de la cual se contempla a sí misma, sus energías y su fuerza, sus esperanzas y sus temores. Por todo esto, dicha Tierra de Verdad es el lugar en el que *realmente* subsisten todas las Imágenes que el alma proyecta en su horizonte y que le anuncian la presencia de uno u otro de sus estados. Las objeciones racionales o racionalistas no tienen nada que hacer contra ella. Esta Tierra de Verdad es la Tierra de la floración de símbolos contra los que choca el intelecto racional que suele creer que "al explicar" un símbolo logra al mismo tiempo hacerlo desaparecer privándole de su fuerza. No, en esta Tierra de Verdad subsiste todo el universo encantado del alma, porque el alma está "en su terreno" y porque sus propias Formas imaginales se le aparecen transparentes, aunque siguen siendo al mismo tiempo necesarias para que se deje traslucir precisamente su parte esotérica (*bāṭin).*

Sin estas Imágenes, no *llevaría a cabo* ni esos rituales ni esas iconografías y dramaturgias cuyo *escenario* real es precisamente la Tierra de Hūrqalyā. Por eso esta Tierra es asimismo el *lugar* donde se desarrollan los Relatos visionarios y las oraciones dialógicas. Ibn 'Arabī nos dice que no es el *escenario* de las destrucciones místicas, ni de los abismos de la teología negativo, sino el *escenario* de las teofanías, de las Epifanías divinas (*tayʔalliyāt ilāhiyya)* que no volatilizan ni arrancan al alma de su propia visión, sino que la ayudan por el contrario a estar por fin consigo misma y en su propia morada. Cualquier forma que adopten estas epifanías, así como cualquier forma a través de la cual el hombre se percibe en sueños, o en el estado intermedio entre la vigilia y el sueño, o en ese estado de meditación activa que es un estado de vigilia durante el sueño de los sentidos, todo eso pertenece al *cuerpo* de esa Tierra de Verdad. Esto significa que no se penetra en ella con los cuerpos de burda materia. El fiel debe saber que, si llega a ver con sus propios ojos alguna entidad espiritual, es porque se ha hecho apto para merecer una de esas Formas que adoptan los Ángeles cuando se hacen visibles a la percepción no sensible[36].

Ahora podemos darnos cuenta del alcance de las fórmulas concretas y penetrantes en las que un gran teólogo-filósofo, imamí del siglo XVII, Muḥsin Fayḍ, condensa todo lo que es imprescindible saber respecto a la Tierra de Hūrqalyā, octavo clima, *mundus imaginalis,* o mundo de las Formas imaginales: "Este mundo intermedio [dice] ocupa en el macrocosmos el mismo rango que la Imaginación en el microcosmos". Y por esta razón "es el mundo donde se corporalizan los espíritus y a través del cual se espiritualizan los cuerpos"[37].

Podríamos decir que cada función es la razón de ser de la otra. Este mundo intermedio sólo es accesible a la Imaginación activa, que es a la vez la instauradora de su propio universo y transmutadora de los datos sensibles en símbolos. A través de esta misma transmutación se efectúa una resurrección de los cuerpos materiales en cuerpos sutiles o espirituales. Esta Tierra de Hūrqalyā, que la meditación del creyente alimenta con su propia sustancia, es simultáneamente la Tierra de la que obtiene su meditación y con la que elabora los elementos sutiles de su cuerpo de resurrección. Por todo esto, la Tierra mística de Hūrqalyā, la Tierra de las ciudades de esmeralda, se puede definir como la Tierra de las visiones y como la Tierra de resurrección.

3. Hūrqalyā, Tierra de las visiones

Para apoyar este primer aspecto podríamos aportar numerosísimos datos experimentales que rastrearíamos en las obras de nuestros Espirituales. Como estamos obligados a ser lo más concisos que sea posible, no analizaremos más que tres casos: uno se presenta como un caso personal, otro hace referencia a un caso ejemplar y el tercero propone toda una enseñanza espiritual. Los dos primeros ejemplos nos los aporta la obra del maestro del *Išrāq,* Suhrawardī; el tercero pertenece a la enseñanza šayjī.

Suhrawardī cuenta en uno de sus libros[38] cómo durante un período de agotamiento y de adversidades espirituales causadas por la meditación del problema del Conocimiento, que hasta ese momento era para él irresoluble, cierta noche, encontrándose en un estado intermedio entre la vigilia y el sueño, se vio gratificado con la aparición del Imam de los Filósofos, *Primus Magister* Aristóteles. El autor resalta la belleza y la delicada luz de la visión[39], y más adelante narra lo que fue en definitiva una larga oración dialógica, evocando uno tras otro los temas doctrinales más elevados. En otro momento, al referirse a esta memorable conversación, volverá a hablar de ello como de un acontecimiento psico-espiritual acaecido en el lugar místico de Ŷābarṣā[40]. Estamos ante una forma a la vez sutil y concreta de definir la consistencia del puro acontecimiento psico-espiritual, como penetración en una de las ciudades de esmeralda. El primer consejo que da precisamente la aparición de Aristóteles a su visionario, para liberarlo del problema que le atormenta sin que los libros de filosofía le hayan servido de ayuda, es éste: "Despiértate a tí mismo". Ahora bien, con este "despertar a sí mismo" aflora toda la experiencia interior del *Išrāq*, es decir de la llegada de la luz a su *Oriente*. Cuando se despierta a *sí misma*, el alma es por sí misma esa aurora levante, la sustancia de la Luz de Oriente. Las "Tierras" que ilumina ya no son para ella una suma de lugares y de objetos externos que tan sólo se conocen a través de la ciencia descriptiva (*'ilm rasmī*); son su presencia ante sí misma, su actividad absoluta, que conoce por la "ciencia presencial" (*'ilm ḥuḍūrī*), es decir, a través de ese "conocimiento oriental" (*'ilm išrāqī)* que se puede denominar *cognitio matutina.* Irán ha conservado hasta nuestros días esta tradición.

Hermes es el héroe ejemplar de esta *cognitio matutina.* Es el segundo dato experimental que extraemos de las obras de Suhrawardī. Como es fácil comprender, la persona de Hermes aparece como un sustituto de la del autor para expresar el acontecimiento personal. Se trata de una dramaturgia de éxtasis cuya descripción es conmovedora[41].

"Cierta noche en la que había sol, Hermes estaba rezando en el templo de la Luz. Entonces estalló la columna de la aurora, vio como se derrumbaba una Tierra con ciudades sobre las que había caído la cólera divina, y se hundieron en el abismo. Entonces él gritó: "¡Tú, que eres mi padre, sálvame del recinto de los vecinos de perdición!". Y él oyó una voz que le gritaba respondiéndole: "Sujétate al cable de nuestra Irradiación y sube hasta las almenas del Trono". Entonces él subió y observó que a sus pies había una Tierra y Cielos".

Los comentaristas de Suhrawardī se han dedicado a interpretar el sentido de esta experiencia[42], y da la impresión de que se puede comprender sin demasiada dificultad. Esta experiencia constituye un caso de ascenso celeste "interior", como lo presentan las biografías visionarias, tanto la de Zaratustra[43] como la del profeta del Islam en la noche del *Mi'rāŷ*[44]*;* casos como éste son los que han contribuido a recurrir, sobre todo en el šayjismo, a la doctrina del "cuerpo espiritual".

Destaquemos los rasgos esenciales que dan a este acontecimiento su significado en lo que afecta a nuestro estudio. Está, por una parte, la Tierra terrenal con sus facultades de percepción sensible que son capaces de aprehenderla; desfallecen y se anulan con la aurora, es decir, cuando aparecen las primeras luces de la visión de éxtasis. Más adelante se menciona una Tierra y Cielos que Hermes tiene a sus pies desde ese momento. Hermes ya se encuentra efectivamente en la Tierra de Hūrqalyā, lo que implica que ha dejado debajo de él todos los cielos del cosmos físico, el "Occidente celeste" del mundo material. Entonces el sincronismo de los hechos es muy significativo y confirma lo que ya observábamos en el acontecimiento acaecido en Ŷābarṣā; hay una coincidencia entre el estallido de la aurora y el despertar a sí mismo. Este *sol* junto al que Hermes rezaba *por la noche* es su propia alma que, *elevándose sobre sí misma,* devuelve a las tinieblas las evidencias empíricas que le imponía su morada terrenal: "sol de medianoche" o "aurora boreal" del espíritu. Pero en el momento del estallido, el peligro es tan grande que Hermes pide ayuda a su recurso supremo: el *Alter Ego* celeste del que procede, al que vuelve y que podemos considerar aquí, de acuerdo con los mismos términos de la filosofía del *Išrāq*, tanto como "Naturaleza Perfecta", el Yo arquetipo, como Ángel tutelar del filósofo (la "Fravarti", *'ίδιος δαίμων)* o como Ángel de la humanidad que es a la vez la Inteligencia activa y el Ángel Gabriel o Espíritu Santo, del que emanan las almas humanas[45]. Aurora ascendente y despertar a sí mismo, penetración en la Tierra de Hūrqalyā y encuentro con el *Alter Ego* celeste, son aspectos complementarios de un mismo acontecimiento que anuncia la transmutación del alma, su nacimiento al mundo intermedio.

Seguramente haría falta todo un libro para agotar las alusiones y los significados que se implican en esta dramaturgia de éxtasis. Ésta permite en cualquier caso comprender sobre qué datos experimentales se basaban los esfuerzos de nuestros teósofos, tanto "orientales" (*Išrāqiyyūn)* como sufíes, para instaurar con toda su autonomía y su realidad eminente este mundo intermedio de los *Imaginalia,* tan desconocido por los hábitos del espíritu racional y positivo, que éste lo identifica con lo irreal, sin más.

Nuestros Espirituales, por el contrario, han tratado con ahínco de definir su naturaleza ontológica. Era necesario admitir que formas y figuras del mundo *imaginal* no subsisten del mismo modo que las realidads empíricas del mundo físico, pues si así fuera, dicha percepción estaría al alcance de cualquier recién llegado.

Se observaba asimismo que éstas no pueden subsistir en el mundo inteligible puro, ya que tienen dimensión y extensión, una materialidad sin duda "inmaterial" con relación a la del mundo sensible, pero una corporalidad y una espacialidad propias en definitiva. Por esta misma razón, no pueden tener como sustrato tan sólo nuestro pensamiento. Y sin embargo, no pertenecen a lo irreal, a la nada, pues en ese caso no podríamos ni distinguirlas ni emitir juicios sobre ellas. De este modi, se impone metafísicamente la necesidad de la existencia de un mundo intermedio: el mundo *imaginal* de la Imaginación *(al-'ālam al-jayālī al-miṯālī, mundus imaginalis).* Hemos dicho asimismo que de él dependen tanto la validez de los relatos visionarios que perciben y narran "acontecimientos en el Cielo", como la validez de los sueños, de las hierofanías y de los rituales simbólicos, la realidad de los *lugares* que la meditación intensa crea, la de las visiones imaginativas inspiradas, de las relaciones cosmogónicas y de las teogonías, la autenticidad del *sentido* espiritual interpretado con los datos imaginativos de las revelaciones proféticas, etc., es decir, todo lo que supera el orden de la percepción empírica ordinaria para individualizarse en una visión personal, que no se puede demostrar recurriendo simplemente a los criterios del conocimiento sensible o del entendimiento racional[46].

Así es como, al no poder atribuir a estas realidades percibidas como acontecimientos psico-espirituales ni la naturaleza de las sustancias físicas permanentes en el espacio sensible, ni la inherencia de los accidentes sensibles a su sustrato, hubo que concebir otro modo de ser que se expresó como un modo de "ser en suspenso" (*al-muṯul al-mu'allaqa),* es decir, un modo de ser tal que la Imagen o la Forma que es su propia "materia" sea independiente de un sustrato al que es inmanente como si se tratara de un accidente (como el color negro, por ejemplo, subsiste a través del cuerpo negro del que es inmanente). Imaginemos la forma de una estatua en estado puro, liberada del mármol, de la madera o del bronce, que fuera la materia misma de su cuerpo sutil. Por eso insistimos siempre en la *aparición* de la permanencia de las Imágenes "en suspenso" del espejo. Esto se generalizó en una doctrina de los lugares y de las formas epifánicas (*maẓāhir),* que es uno de los aspectos característicos de la teosofía oriental de Suhrawardī. La Imaginación activa (*tajayyul)* es el Espejo por excelencia, el lugar epifánico (*maẓhar)* de las Imágenes del mundo *imaginal*, por eso sus percepciones son tan reales como las de las facultades sensibles.

Lo son incluso en el grado más elevado, ya que los *Imaginalia* de las cosas sensibles que allí se epifanizan anuncian su transmutación. Las figuras personales, formas y paisajes, plantas y animales que aparecen ya no obedecen a las leyes permanentes de la densidad ni a las condiciones de la perceptibilidad del mundo sensible. Así es como Pitágoras, por ejemplo, pudo percibir en Hūrqalyā la melodía de las Esferas, la música cósmica, es decir, fuera de su cuerpo material y sin los órganos de percepción sensibles[47]. Hay que pensar pues que existen, por ejemplo, sonidos que la Imaginación activa puede percibir perfectamente sin que estén condicionados por las vibraciones del aire; constituyen la Forma imaginal del sonido[48], el sonido tal como existe en estado puro en el *mundus imaginalis.* Luego existe todo un universo de correspondencias según la imagen del mundo físico (que poseen forma, color, extensión, perfume, resonancia) que ya no depende de la física pura[49], o que más bien presupone la integración de la física como tal en la actividad psico-espiritual, pues su fusión en un mundo intermedio supera el dualismo de la materia y el espíritu, de los sentidos y el intelecto.

La metamorfosis que eleva nuestra visión y la sitúa en un nivel a partir del cual todo lo que se ofrecía a la conciencia ordinaria como objeto o acontecimiento puramente físico s enos aparece a partir de ahora en su conjunción esencial con la actividad psico-espiritual que condiciona su percepción misma, esa metamorfosis, en eso consiste en "estar en la Tierra de Hūrqalyā". *Hūrqalyā es la Tierra del alma, porque es la visión del alma.* "Ver las cosas en Hūrqalyā" es verlas en tanto que acontecimientos del alma, y no como constituidas en realidades materiales autónomas, dotadas de un significado alejado e independiente del alma, tal como nuestra ciencia positiva las constituye y "objetiva". Se trata en definitiva de una manera de meditar la Tierra y de transfigurar la Tierra a través de esta meditación.

Aquí podemos aludir de nuevo a la enseñanza del añorado šayj Sarkār Āgā, y éste es el tercer ejemplo que quería citar, porque instaura la orientación de toda la vida espiritual. El šayj nos dice que aquí abajo, en esta misma Tierra, debemos convertirnos en habitantes de la Tierra de Hūrqalyā, en *hūrqalyāvī*[50]. De entrada, nos damos cuenta de la importancia de este imperativo, cuando se trata de vivir la esperanza fundamental del imamismo o del chiísmo, su espera de la parusía del Imam (que corresponde a la espera de Maitreya, el Buda venidero, a la del Saoshyant en el zoroastrismo, a la venida de Cristo en el cristianismo). No se trata de un acontecimiento externo que deba producirse algún día a largo plazo; es un Acontecimiento que se está produciendo en las almas a partir de ahora, que avanza y madura lentamente. "La epifanía del Imam se produce en nosotros", escribe el šayj, "en el mismo instante en que se abren nuestros ojos [cf. el ya citado "ojo del más allá, "el ojo *barzajī*"], en el momento en que contemplamos la epifanía de su reino en todos los universos". Entonces adquieren todo su sentido las palabras del šayj Aḥmad Aḥsā'i, cuando afirma que para los Espirituales "el Imam es el objeto de su contemplación *desde este mismo momento en Hūrqalyā"*. Esto es lo que quiere decir el Sol saliendo (o volviendo a salir) por Occidente, eso es el *Oriente en su sentido verdadero,* es decir, como consecuencia, el declive de las evidencias empíricas al uso sobre la Tierra material, ante las que el alma había sucumbido. Entonces seguramente "habrás contemplado Hūrqalyā", sigue diciendo el šayj, "y, elevándote por encima de esta Tierra terrenal, habrás percibido la Imagen-arquetipo y la luz de tu propio Imam, que engloba a la vez el mundo terrenal y todo lo que se encuentra entre Ŷābalqā y Ŷābarṣā".

Con esta concepción de la escatología podemos comprender también que es toda la *historia* la que se "ve en Hūrqalyā" (la historia imaginal)[51]. Desde ese momento los acontecimientos de esta historia son mucho más que lo que denominamos "hechos", son *visiones.* Todo lo que llamamos "historia", por el contrario, y a lo que concedemos importancia como "histórico", todo eso no "se ve en Hūrqalyā", no es en absoluto un acontecimiento de la Tierra de Hūrqalyā, y por lo tanto carece de interés religioso y de significado espiritual: es historia metafórica, no historia verdadera. La orientación de la Tierra terrenal hacia la Tierra de Hūrqalyā, hacia el *polo* celeste, confiere a la existencia terrenal una *dimensión polar*; le imprime una dirección que no es evolutiva sino vertical, ascendente. El pasado no está detrás de nosotros, sino "a nuestros pies"[52]. Ahí es precisamente donde nuestros hábitos mentales, no sólo científicos, sino religiosos, nos hacen tal vez "perder pie". Allí donde éstos exigen hechos que llamamos históricos, realidades concretas controlables, acontecimientos físicos comprobados y controlables, se nos contesta con la delicadeza de las "visiones".

Tal vez el contenido de estos libros que llamamos Apócrifos (los del Antiguo y los del Nuevo Testamento) es lo que mejor nos puede ayudar a comprender de qué se trata[53] (y su rechazo en tanto que "apócrifos" es precisamente muy significativo). Se dirá que eso es *docetismo*, pero tal vez todo Oriente ha sido siempre profundamente *docetista* (hay docetismo en la gnosis, hay docetismo en el Islam, hay un docetismo budista, ya que el docetismo no es en el fondo más que una crítica "teosófica" del conocimiento, una fenomenología de las formas espirituales).

En cualquier caso, la idea de una *física* como actividad psico-espiritual simultánea y esencialmente es lo que hará posible algo como una física de la Resurrección y una fisiología del "cuerpo de resurrección". El "cuerpo espiritual" no se crea con los elementos de la Tierra terrenal sino con los elementos de la Tierra de las ciudades de esmeralda. La Tierra de Hūrqalyā es la Tierra de resurrección en tanto que Tierra de las visiones. Ésta es la cima y la característica de la doctrina šayjī, ampliamente expuesta en la obra de su fundador, el šayj Aḥmad Aḥsā'i.

4. Hūrqalyā, Tierra de resurrección

La peculiaridad de la doctrina se manifiesta en primer lugar en una terminología que lleva al šayj Aḥmad Aḥsā'i a establecer una tajande distinción entre dos términos de uso habitual para designar lo que es cuerpo: está el cuerpo como cuerpo animado, orgánico (*ŷasad*) y el cuerpo camo masa o volumen corporal (*ŷism*)[54]. La antropología de nuestro šayj determina que el ser humano posee dos *ŷasad* y dos *ŷism*; representan un doble cuerpo *accidental* y un doble cuerpo *esencial*, de acuerdo con el esquema siguiente:

1) Está el primer *ŷasad*, que llamaremos *Ŷasad A*, y que se considera el *cuerpo elemental*, material y perecedero. Es el cuerpo aparente que tiene cada uno de nosotros, el que podemos ver, tocar, pesar y reconocer. Es una formación *accidental* y caduca, resultante de una composición de los *elementos físicos* sublunares.

2) Hay un segundo *ŷasad*, que llamaremos *Ŷasad B*, escondido y oculto ante nuestros ojos bajo el *Ŷasad A*; es también una formación elemental, pero, a diferencia del primero, no está constituido por elementos terrenales perecederos, los de nuestra Tierra material, sino por elementos-arquetipos o elementos sutiles de la "Tierra de Hūrqalyā". Este segundo *ŷasad* no es un cuerpo accidental, es una formación que pertenece al mundo intermedio, al mundo del *barzaj* o *mundus imaginalis*, y tiene por lo tanto dimensiones, pero, a diferencia del primer *ŷasad*, se trata de un cuerpo *esencial* e imperecedero, es el *cuerpo elemental sutil*, el cuerpo de "carne espiritual", *caro spiritualis.*

3) Está el primer *ŷism*, al que llamaremos *ŷism A.* A diferencia de los dos *ŷasad*, no se trata de un cuerpo elemental; no pertenece ni a los Elementos terrenales ni a los Elementos sutiles. Se parece al *Ŷasad A* porque, al igual que él, es accidental, no perdurable. Se parece al *Ŷasad B* en que es, como él, una formación del mundo intermedio. No procee sin embargo de los Elementos sutiles de la Tierra de Hūrqalyā (es decir, de la región que corresponde al clima *terrenal* del Occidente cósmico), procede de la materia celeste y los Cielos de Hūrqalyā (es decir, de la región correspondiente a las Esferas, al clima *celeste* del Occidente cósmico). Es el cuerpo celeste sutil destinado a reabsorberse, el *cuerpo astral.*

4) Está el segundo *ŷism*, al que llamaremos *ŷism B,* y que es el cuerpo sutil esencial, arquetipo, eterno e imperecedero (*ŷism aṣlī haqīqī);* el espíritu nunca se separa de él, ya que es un elemento integrante de la individualidad eterna. De él podemos decir que es el *corpus supracaeleste* en el hombre[55].

A simple vista, este esquema nos ofrece una analogía sorprendente con lo que podemos leer en el neoplatónico Proclo. La idea de estos distintos cuerpos adoptados por el alma, que corresponden a distintos planos del ser, reproduce el concepto de los *ὀχήματα* (*ojemata)* o "vehículos del alma" que han tenido tanta importancia en la reflexión de los neoplatónicos[56]. La doctrina del cuerpo astral *(σωμα άστροειδές*) o *ὄχημα-πνεύμα* es tan fundamental en esta familia espiritual a la que pertenece el neoplatonismo que enseguida nos lleva a otra referencia, sobre todo a la del "cuerpo perfecto" (*σωμα τέλειον*) de la liturgia de Mitra, el "cuerpo inmortal" (*σωμα ἄθάνατον)* del *Corpus hermeticum*[57] y, finalmente, ya que es lo que sugiere, a aquello a lo que tiende y aspira, el *ἴδιος δαίμων* o *οἰκεῖος δαίμων*[58], la divinidad personal o Ángel tutelar a quien se confía el creyente a través de la iniciación, y que hace del ser humano terrenal un complemento de otro ser celestial con el que forma un todo -en términos de teosofía mazdeísta es Fravarti, Daēnā, el Yo trascendente, el *Alter Ego* celeste.

Sabemos en qué términos se planteaba Proclo el problema: había que encontrar un nexo no sólo entre Platón y Aristóteles sino también entre el neoplatonismo peripatético y la psicología estoica del *pneuma.* Había que probar a la vez que el alma es inmortal siendo la "entelequia", la perfección de un cuerpo, e incorpórea siendo inseparable del *pneuma*[59]. Se trataba además de conciliar dos tradiciones relativas al "cuerpo astral" e incorporadas ambas al neoplatonismo. Una de estas tradiciones representa el cuerpo astral unido permanentemente al alma, y la otra lo representa como adoptado o revestido por el alma durante su descenso de las regiones superiores, y al que ésta debe abandonar en el momento de su ascensión[60]. Proclo logra una síntesis y en la doctrina šayjī volvemos a encontrar un paralelismo semejante, que consiste en aceptar la existencia de los dos *ὄχημα* (*ojema*).

Existe:

1) El *ὄχημα superior* que es original, congénito, *symfes* (*συμφυές*), el que se denomina *αύγοειδές* (luminoso, auroral) o *ἀστροειδές* (astral). Es el *proton soma* (cuerpo original) en el que el demiurgo ha colocado el alma. Es inmaterial, impasible, imperecedero. En la terminología y los conceptos del šayj Aḥmad Aḥsā'i le corresponde exactamente el *ŷism B,* llamado cuerpo arquetipo, original, esencial (*ŷism aṣlī ḥaqīqī):* es el ser humano real o esencial, el hombre en su sentido verdadero (*insān ḥaqīqī)*[61]. Y existe también:

2) El *ὄχημα πνευματιχόν (ojema pneumatikon)* o vehículo "pneumático" *inferior,* que es una adición temporal, compuesta por los cuatro elementos; es propiamente el cuerpo sutil o vehículo del alma irracional; al igual que ésta, sobrevive a la muerte del cuerpo, pero está destinado a desaparecer o reabsorberse. Le corresponde el *ŷism A,* formación accidental procedente de los *Cielos* del mundo intermedio *barzajī* o *hūrqalyī.*

Este problema del cuerpo sutil, del vehículo del alma (*luminosi corporis amictus* de Macrobio, *levis currus* de Boecio)[62] ha sobrevivido y sobrevivirá y se meditará siempre mientras perdure el pensamiento neoplatónico.

Aparece de nuevo entre los neoplatónicos bizantinos (Michel Psellos, Nicéforo Grégoras), en los neoplatónicos de Cambridge (Ralph Cudworth, siglo XVII), a los que podemos añadir ahora a nuestros neoplatónicos de Persia.

Pero en el šayjismo los temas de meditación se complican. Si Proclo supo conciliar las dos tradiciones de un *ojema* original e imperecedero y de un *ojema* que acaba por rearsorberse o separarse del alma, podemos decir a grandes rasgos que el šayj Aḥmad Aḥsā'i formula la afirmación simultáne de un *doble ojema* imperecedero (*ŷism B* y *ŷasad B)* y de un *ojema pneumatikon (= ŷism A),* cuerpo astral sutil no permanente. La complicación de este esquema fue impuesta, al parecer, por la necesidad de salvaguardar la exégesis de las afirmaciones coránicas relativas a la escatología general.

Si tomamos estas afirmaciones al pie de la letra, como hicieron los "ortodoxos" literales del Islam, debemos aceptar que el cuerpo de carne terrenal, el *ŷasad A,* resucita, "vuelve" idéntico a como era. Esta identidad material siempre ha ofrecido una contradicción inadmisible para la meditación filosófica, dificultad tanto más gratuita cuanto que se debe a una falta de comprensión del problema. Si se demuestra la imposibilidad física, esto significa que hay que abordar este problema yendo más allá del nivel de las evidencias sensibles empíricas y el modo de percepción que le corresponde. Llegados a este punto, la labor consiste en transformar la palabra en la verdad espiritual que le corresponde; no se trata de encontrar una escapatoria en la alegoría y su residuo abstracto, sino en establecer una "física *hūrqalyāvī*". Esto es precisamente lo que permite el esquema del cuádruple cuerpo que acabamos de mencionar. Si el *ŷism A,* o cuerpo astral accidental, debe acabar desapareciendo (igual que el *ojema pneumatikon* de los neoplatónicos) -dado que aún siendo *ŷism hūrqalyī* es sin embargo accidental-, será sustituido por otro "vehículo" sutil y permanente, el *ŷasad B* o *ŷasad hūrqalyī* precisamente, que es un cuerpo a la vez *elemental* y *esencial,* un cuerpo de "carne espiritual" porque está formado por elementos-arquetipos sutiles de la Tierra celeste de Hūrqalyā. De este modo, el estado de integridad, *homo totus,* implica siempre, igual que en Proclo, un *doble ojema.* Ésta es una concepción específica de nuestros neoplatónicos iraníes, que en cierto modo duplica, refuerza, la de los neoplatónicos griegos.

Veamos pues de una forma muy sintética el proceso escatológico de acuerdo con la concepción šayjī: todo lo que es cuerpo *accidental (ŷasad A* y *ŷism A)* está llamado a desaparecer. Todo lo que es cuerpo *esencial (ŷasad B* y *ŷism B)* está destinado a perdurar. El *ŷasad A* es el cuerpo elemental tosco que está unido al alma, cuando en su descenso llegó hasta el mundo terrenal. No es esencial, es una forma totalmente accidental. Perece y se descompone; cada elemento vuelve a su origen y se integra en él; ésta es la mera constatación de un hecho. Ahora, lo que se separa de este cuerpo perecedero en el momento en que el Ángel de la Muerte viene a recibir el alma del hombre es una cosa *doble:* es el cuerpo original *esencial (ŷism B, ojema symfes)* que es el soporte permanente del alma eterna (*ḥamīl li'l-nafs),* pero que en ese momento está envuelto en ese cuerpo sutil *accidental (ŷism A, ojema pneumatikon)* que el alma había adoptado durante su descenso hacia la Tierra terrenal, cuando pasó por el mundo intermedio del *barzaj.* Él es también una formación de ese mundo intermedio. Hemos recordado no obstante que no está formado con la materia sutil de los *elementos* de la *Tierra* de Hūrqalyā, sino con la materia sutil de sus *Cielos.* Y es asimismo una formación accidental.

Estos dos *ŷism (A* y *B)* sobreviven, juntos forman el estado de individualidad humana eterna que se deleita en el mundo intermedio, en la ciudad mística de Ŷābarṣā, con la felicidad y la dulzura del "Paraíso de Occidente" (la expresión tiene una inesperada reminiscencia del budismo de la Tierra Pura), o sufre por el contrario la desesperanza de un Infierno que es inmanente a ella misma. Esto afecta propiamente a la escatología individual, pero entonces se produce una interpretación muy complicada de la *escatología general,* es decir, de los acontecimientos que culminan nuestro *Aion,* anunciando un nuevo ciclo cósmico.

Una aleya coránica (39:68) menciona los dos "toques de trompeta" que debe emitir el Ángel Serafiel. El afán especulativo de nuestros teósofos šayjíes se ha volcado en este versículo. Esta "trompeta" del Ángel es, por supuesto, un instrumento cósmico. Cada uno de sus orificios representa el "tesoro", la matriz original de la que procede cada ser, el *ŷism aṣlī,* el cuerpo sutil, esencial y congénito (*ŷism B),* arquetipo de la individualidad humana. El primer toque de la trompeta anuncia la reabsorción total del cosmos; cada ser vuelve a su origen y allí permanece adormecido durante el intervalo de una pausa, cuyo valor se expresa como equivalente a cuatro siglos de nuestro tiempo terrenal (es evidente que no se trata de cronología ni de tiempo cuantitativo). El segundo toque de la trompeta de Serafiel anuncia la Renovación de la Creación (*taŷdīd al-jalq),* un nuevo ciclo cósmico que se anuncia como una *apocatástasis,* una restauración de todo a su pureza paradisíaca absoluta[63].

¿En qué consiste entonces el Acontecimiento de esta Resurrección? ¿En que la Tierra de Hūrqalyā es a la vez instrumento y escenario no solamente ya de la escatología individual (entrada de los cuerpos sutiles en el "Paraíso de Occidente"), sino de la escatología general? Veamos: con el hálito de la Resurrección, el cuerpo original esencial, soporte de la individualidad eterna (*ŷism aṣlī, ŷism B),* resurge en su integridad inmutable (el *verus homo, insān ḥaqīqī).* En cuanto al *ŷism A, ojema pneumatikon,* que había aportado tan sólo cierta opacidad a la sutileza perfecta del *ŷism B,* éste no reaparece o, más bien, queda reabsorbido en la sutileza luminosa del *ŷism B.* Ya habíamos visto que estos dos *ŷism* se separaban, en el momento de la muerte, del conjunto del cuerpo elemental terrenal perecedero que es el *ŷasad A.* Pero, ¿qué ocurre con el cuerpo elemental sutil e imperecedero, el cuerpo de "carne espiritual" formado por *elementos* de la Tierra de Hūrqalyā, el *ŷasad B* o *ŷasad hūrqalyī?*

Aquí se impone una concepción sumamente original del šayjismo. Este cuerpo, *esencial* también, está formado a la vez con la materia sutil de los elementos-arquetipos de la Tierra de Hūrqalyā y es un receptáculo de las influencias de sus Cielos; posee órganos de percepción setenta veces más nobles y sutiles que los del cuerpo de carne elemental en el que permanece oculto e invisible. Tiene una forma, extensión y dimensión, pero sin embargo es imperecedero. Así como el cuerpo elemental terrenal, *ŷasad A,* perece en la tumba, el *ŷasad B* o *ŷasad hūrqalyī* no acompaña sin embargo en su "salida" en el momento de la muerte al hombre esencial (*insān ḥaqīqī),* que está formado por el cuerpo sutil original envuelto con su otro cuerpo sutil provisional. Este *ŷasad hūrqalyī* perdura, se nos dice, en la tumba. Éste es el momento adecuado para recordar el rasgo conmovedor de un diálogo de Materlinck, refiriéndose al sentido esotérico de la muerte, cuando la Sombra declara, unos momentos antes de convertirse en Ángel de ese para quien dicho Ángel es la muerte: "Sólo me buscan en los cementerios, donde no voy nunca. No me gustan los cadáveres"[64].

La "tumba", el lugar en el que perdura el *ŷasad B*, no es el "cementerio", es precisamente la Tierra mística de Hūrqalyā, a la que pertenece, ya que está formado con sus elementos sutiles; allí permanece invisible para los sentidos, perceptible tan sólo a través de la Imaginación visionaria.

La visión de esta permanencia mística es en sí misma un caso de acontecimiento psico-espiritual por excelencia "que tiene lugar" en la Tierra de Hūrqalyā. Aquí es donde se manifiesta la diferencia. Proclo creía que los habitantes de los lugares elevados de la Tierra, en el mito platónico del *Fedón,* son almas envueltas todavía en su *ojema* inferior que están esperando su total *apocatástasis*[65]. De una manera muy personal, el šayj Aḥmad Aḥsā'i escapa también a este dilema que no le permitía más elección que entre el concepto de almas sin ninguna carnalidad (concepto en total contradicción con el concepto de alma) o la idea de una inmortalidad completa del alma irracional (Jámblico). Con el šayjismo se desarrolla la doctrina de la *apocatástasis*. Ésta no sólo mantiene la liberación del *ojema* inferior, sino que afirma además la nueva adquisición de ese otro cuerpo esencial, vehículo sutil asimismo, cuerpo paradisíaco imperecedero, que está adormecido en Hūrqalyā, la Tierra de Luz de la que procede. De allí es de donde el Ángel lo había tomado para "ocultarlo" en el cuerpo terrenal de carne, en el momento de la concepción.

Así, en el segundo toque de la trompeta, lo que el alma individual eterna, llevada por su cuerpo original esencial o arquetipo (*ŷism B)*, adopta de nuevo como un vestido de gloria terrenal transfigurado es este *ŷasad B* o cuerpo *hūrqalyī*, cuerpo de "carne espiritual". Ahora bien, en esta Tierra de Hūrqalyā, y por ella, es donde se llevan a cabo esta unión y esta transfiguración. Es esta Tierra celeste, este "octavo clima", la que conserva lo que será el "Cuerpo de resurrección", ya que procede de él, y gracias al cual es, en el sentido de la escatología general también, la "Tierra de resurrección". Es evidente que los ortodoxos del Islam nunca han aceptado esta física teosófica; los šayjíes vivieron situaciones difíciles, tuvieron que hacer frente a múltiples objeciones, acerca de cuya debilidad no es necesario insistir aquí, pues sus premisas no alcanzaban el nivel mental que la meditación de los šayjíes imponía superar precisamente[66].

Sigamos avanzando en esta meditación šayjī que, al contemplar las cosas “en la Tierra de Hūrqalyā”, las transforma en la sustancia misma de esa Tierra mística y elabora así una física y una fisiología de la Resurrección. Entonces observamos que en esta elaboración la meditación de la Obra alquímica desempeña un papel esencial, y esta práctica espiritual de la alquimia perdura discretamente hasta nuestros días en el šayjismo iraní. La obra de su fundador muestra la preocupación de interiorizar la obra real, para obtener reacciones psíquicas que desembocan en una fisiología mística del cuerpo de Resurrección.

La idea fundamental de la alquimia entre los šayjíes[67] es que sólo ella permite concebir la resurrección de los cuerpos como una consecuencia o una conclusión de la permanencia de los Espíritus. Permite pasar de la una a la otra para reunirlas en un concepto único. Realizar esta transición es realizar a la vez una transposición (una “anáfora”) y una transmutación que anulen las objeciones racionalistas de la filosofía contra la resurrección, porque estas objeciones se mantienen en un plano inferior al nivel en el que se plantea en realidad el problema, del mismo modo que, por la misma razón, son inoperantes los conceptos “puristas” que los teólogos ortodoxos establecen acerca de la resurrección de los cuerpos.

Debemos recordar desde el principio la hermosa e imperiosa frase del šayj Sarkār: se trata en primer lugar de que cada uno de nosotros se convierta en un *hūrqalyāvī;* debe tener aptitud y ser

iniciado para *ver* las cosas y los seres, los procesos y los acontecimientos "en Hūrqalyā". El órgano de esta visión es la Imaginación activa, que es la única que penetra en el reino intermedio, se hace visible a sí misma lo invisible de lo visible. Es pues la *quinta essentia* de todas las Energías vivas, corporales y psíquicas. Vemos como el šayj Aḥmad insiste con fuerza en la función especial de la Imaginación activa meditadora. Él mismo dice en términos muy concretos: "La Imaginación es esencial y consustancial (*ŷawharanī)* al alma; para el alma es un órgano del mismo modo que tu mano es un órgano de tu cuerpo físico, ya que es, con relación al alma, como el Alma del Cielo de Venus con relación al Alma del Cielo del Zodíaco"[68]. Luego podemos decir también que la Imaginación, en palabras de Paracelso, es *astrum in homine, caeleste sive supracaeleste corpus*[69]. Y podemos decir asimismo que la Obra alquímica, mediante los efectos físicos que provoca en quien la medita e interioriza, se *lleva a cabo* esencialmente "en la Tierra de Hūrqalyā". En este sentido es en el que actúa la alquimia con los *elementos* de la Tierra de Hūrqalyā, y "transmuta" los elementos terrenales en estos elementos sutiles.

Pero para que así sea es necesario que la Obra se perciba y realice mentalmente en Hūrqalyā, y para ello es necesario un órgano de percepción propia. A la Obra alquímica *('amal al-ṣinā'a al-maktūm,* es decir, literalmente *operatio secreta Artis)* se la denomina también el "Espejo de los Sabios" (*mir'āt al-ḥukamā').* "De la Obra del Elixir *(amal al-iksīr)",* escribe el šayj Aḥmad, "los Sabios han hecho un *espejo* en el que contemplan todas las cosas de este mundo, tanto si se trata de una realidad concreta (*'ayn)* como de una realidad mental (*ma'nà)*. La resurrección de los cuerpos aparece en este espejo como una analogía de la resurrección de los espíritus"[70]. El axioma es que una misma Energía espiritual de luz constituye tanto la esencia de lo que se considera material como la esencia de lo que se considera espiritual[71]. Lo que hay que decir en definitiva es que "los Espíritus son luz-ser en estado fluido *(nūr wuŷūdī da'ib),* mientras que los cuerpos son luz-ser, pero en estado sólido *(nūr wuŷūdī ŷāmid).* La diferencia entre ambos es similar a la diferencia entre el agua y la nieve. La prueba que lleva a afirmar la resurrección de unos vale para los otros". Ahora bien, la Obra alquímica tiende precisamente a esta *coincidentia oppositorum:* un cuerpo una vez tratado y acabado mediante esta Obra está en estado de "líquido sólido" (o "congelado", *miyad ŷāmida)*[72].

Veamos ahora algunos temas de meditación que se nos proponen con vistas a la interiorización de la Obra alquímica. Tomemos, por ejemplo, silicio y potasio, materias opacas y densas, que corresponden al estado del *ŷasad* elemental terrenal (*Ŷasad A).* Tras una primera cocción y licuefacción, estas dos materias quedan desprovistas de su opacidad, se convierten en cristal (silicato de potasa), que es transparente; éste es el estado en el que lo exotérico deja aparecer lo esotérico; lo oculto se hace visible espontáneamente bajo lo aparente. Sigue siendo la sustancia pétrea, y al mismo tiempo ya es otra cosa. Este estado debe meditarse como correspondiente al *Ŷasad B,* cuerpo diáfano y sutil formado por los *elementos* de Hūrqalyā. Si proyectamos una sustancia determinada sobre este cristal, se convertirá en cristal; si proyectamos sobre éste el Elixir blanco, se convierte en el "cristal que enciende" (una "lentilla"). Corresponde entonces al *ŷism A (ojema pneumatikon),* es decir, al cuerpo astral que envuelve al cuerpo original esencial *(ŷism aṣlī, ŷism B)* o individuo eterno, y que entra con él en la "Tierra celeste" en el momento en que la muerte los separa a ambos del cuerpo elemental perecedero (es decir, del *Ŷasad A).* Si se proyecta por segunda vez el Elixir blanco, el cristal se convierte en diamante. Este mismo cristal es este mismo sílice en el que el vidrio estaba oculto, este mismo compuesto

de mercurio y de azufre, y sin embargo ya son otra cosa. "Y el diamante, liberado del cristal liberado del vidrio liberado de la piedra, corresponde a los cuerpos de los creyentes del Paraíso absoluto"[73].

La operación se ve confirmada mediante otras, como por ejemplo la que se realiza con el estaño. Si se proyecta el Elixir blanco sobre estaño, éste se convierte en plata pura, grado del *Ŷasad B.* Si se proyecta el Elixir rojo por primera vez, se convierte en Oro puro, grado del *ŷism A*, que entra en el Paraíso terrenal o Tierra celeste. La segunda vez, el estaño que se había transformado en Oro se convierte a su vez en Elixir, grado del *ŷism B*, que, unido de nuevo al *Ŷasad B* (el cuerpo *hūrqalyī)* que asimila a su sutileza, entra en el Paraíso absoluto[74].

Así es como la meditación, que interioriza las transmutaciones efectuadas durante la operación real, engendra el *cuerpo espiritual*, que es también una *coincidentia oppositorum*. Esta meditación penetra en el reino intermedio, en el reino psíquico de los cuerpos sutiles, a través de la actividad de la Imaginación meditadora que, al transmutar en símbolos los acontecimientos sensibles, pone en acción energías psíquicas que transforman radicalmente la relación del alma y del cuerpo. El šayj Aḥmad dice que se trata entonces de un estado en el que "los cuerpos perciben mediante su propia esencia *(bi-ḏāti-hā)* los pensamientos que se realizan en el mundo celeste, así como las Formas angélicas. Recíprocamente, los espíritus, instalados en estos cuerpos, perciben a través de su propia esencia los cuerpos y las realidades corporales, ya que se convierten en cuerpos cuando lo desean"[75]. La obra alquímica meditada, o la meditación que opera alquímicamente, llegan pues al resultado cuya fórmula es precisamente la definición que hemos visto que Muḥsin Fayḍ daba del mundo del *barzaj* o *mundus imaginalis*, como "mundo gracias al cual se espiritualizan los cuerpos, y gracias al cual se corporalizan los espíritus". Ésta es la definición perfecta de la Tierra de Hūrqalyā, así como la definición de los Acontecimientos que se desarrollan en ella, y a los que esta Tierra mística otorga su propia sustancia.

Pero es evidente que esta "sustanciación" sólo puede tener lugar a través de la presencia del creyente en esta Tierra mística, en la que sólo pueden estar presentes los cuerpos espirituales. Por esta razón, el principio constante es también aquí: *Solve et coagula.* Los sabios, dice el šayj Aḥmad, disuelven y coagulan la Piedra con una parte de su espíritu, y repiten la operación varias veces. Cuando la han tratado tres veces con el Elixir blanco y nueve veces con el Elixir rojo, se transforma en un Mineral (o metal) espiritual-viviente *(ma'din-ḥayawānī-ruḥānī)*, expresión que evoca con toda exactitud la idea de Piedra viva, *Lapis vivus*, de nuestros alquimistas latinos[76]. Es un *cuerpo*, pero su obra es *espiritual*: da vida a aquellos "metales" que están muertos. Medita y comprende este Signo, dice el šayj, ya que un cuerpo semejante es precisamente el Signo de los habitantes del Paraíso, "ya que tienen cuerpos en los que se encuentran todos los atributos, la naturaleza y las acciones de los cuerpos, pero estos cuerpos llevan a cabo las acciones de los Espíritus y de las puras Inteligencias; perciben lo que perciben las Almas celestes y las Inteligencias angélicas, igual que éstas perciben mediante su propia esencia lo que perciben las Almas y los cuerpos"[77]. Son cuerpos semejantes los que están formados con la arcilla original *(al-ṭīna al-aṣliyya)* de las ciudades de esmeralda Ŷābalqā y Ŷābarṣā, y que ya no reciben la influencia de los Cielos del cosmos físico, sino de los Cielos de Hūrqalyā[78].

Nos parece que las palabras del šayj Aḥmad Aḥsā'ī expresan lo esencial. Un próximo trabajo deberá mostrar en la obra de sus sucesores el desarrollo de este tema del cuerpo espiritual que es el cuerpo de resurrección. Al hacerlo así, descubriremos las constantes de lo que podemos llamar

la "metafísica del éxtasis" común a todos los Espirituales, y que confirman la permanencia y la identidad de este *intermundo* hacia el que convergen sus experiencias análogas. Los šayjíes insisten en la idea del cuerpo arquetipo esencial *(ŷism aṣlī ḥaqīqī)* que posee simultáneamente dimensión, forma, figura y color como los cuerpos ordinarios, pero se distingue de ellos por una diferencia radical, y es que el aspecto de este cuerpo esencial depende de los actos realizados y de los estados internos que estos actos suponen[79]. A diferencia de este mundo terrenal en el que nuestros estados internos permanecen invisibles y en los que la apariencia de nuestros actos se limita a su apariencia externa visible, en la Tierra celeste estos mismos actos toman una forma distinta, y los estados internos proyectan formas visibles. Unos adoptan forma de palacio, otros forma de huríes, otros de flores, de plantas, de árboles, de animales, de jardines, de manantiales[80], etc. Todas estas formas y figuras son vistas y reales "desde fuera", pero al mismo tiempo son *atributos* y *modos de ser* del hombre. Sus transfiguraciones son las mismas del hombre, y conforman su entorno, su Tierra celeste. De ahí que podamos decir: "El acto es su propia retribución, y la retribución es el acto en sí mismo"[81].

La naturaleza ontológica de esta Tierra se encuentra así definida en términos que se pueden comparar, para limitarnos a un solo ejemplo, con las doctrinas fundamentales de Swedenborg, cuya preocupación consiste siempre en recordar, en fórmulas que apenas varían, que "las cosas que están fuera de los Ángeles adoptan una apariencia en consonancia con las que están dentro de ellos"[82]. Todas las cosas que se muestran ante la mirada de los Ángeles corresponden a su "interior" y los representan; "varían con estos estados internos, y por esta razón se les llama *Apariciones (apparentiae)*, pero, como proceden de esta fuente, su percepción es mucho más viva y más clara de lo que la percepción de los datos terrenales lo es para el hombre, y por eso hay que llamarlas *Apariciones reales (apparentiae reales)* porque existen *realmente"*[83]. Y, lo que expresa tal vez lo esencial, "el cuerpo de cada Espíritu y de cada Ángel *es* la forma de su amor"[84]. Esta tesis fundamental está apoyada por esta frase šayjí: "El paraíso del gnóstico fiel es su propio *cuerpo,* y el infierno del hombre sin fe ni gnosis es asimismo su propio *cuerpo"*[85]. O también ésta que resume el fruto de las meditaciones del šayj Aḥmad Aḥsā'ī sobre el "cuerpo de diamante": "Cada individuo resucita con la misma forma que su *Operatio* (en el sentido alquímico de la palabra) ha fijado en el fondo secreto (esotérico) de sí mismo"[86].

De este modo podemos comprender cómo la idea del cuerpo celeste o del cuerpo de resurrección expresa la idea del ser humano en su totalidad, *homo integer*. Al representar la persona humana en estado transfigurado, es ya mucho más que el órgano físico de la subjetividad personal que se opone al mundo, ya que al ser su Paraíso, *es* "su" mundo, su "verdadero mundo", es decir, ya no es una realidad extraña y opaca, sino transparencia, presencia inmediata de sí mismo ante sí mismo. Por eso podemos comprender también cómo se ha podido relacionar la representación del cuerpo espiritual original, el *ojema symfes* de los neoplatónicos con la idea de la divinidad personal *(idios daimon)*, el Ángel tutelar o el Yo arquetipo del que procede el yo terrenal. Detalle curioso que ha hemos recordado: cuando se le preguntó al šayj Aḥmad acerca del origen de la palabra *Hūrqalyā*, que tiene una resonancia extraña y extranjera tanto en árabe como en persa, él respondió que era una palabra procedente del siríaco *(sūryānī)*, utilizada por los sabeos de Basora, es decir, por los mandeanos más concretamente[87]. Ahora bien, la Tierra de Hūrqalyā, el mundo intermedio de las Imágenes Reales ejemplares, es igual en la "teosofía oriental" de Suhrawardī que en la del šayjismo, el análogo del paraíso de Yima, y precisamente se ha destacado más de una vez la proximidad entre el *Var* de Yima y el "segundo mundo", el

mundo de los arquetipos de Yima del mandeísmo *(Mshunia Kushta),* que no es otro que el *mundus imaginalis* de nuestros teósofos.

En realidad, se trata siempre de ese mismo mundo en el que el alma liberada, bien sea en estado de éxtasis momentáneo, bien sea mediante el supremo éxtasis de la muerte, se encuentra con su Yo arquetipo, su *Alter Ego* o Imagen celeste, y se siente exultante con el regocijo de este encuentro. Un texto mandeano lo ensalza con estas palabras: "Voy al encuentro de mi Imagen, y mi Imagen viene a mi encuentro. Me besa y me abraza, cuando he salido de mi cautividad"[88]. Recientemente se nos mostraba todavía la afinidad entre el héroe central de la gnosis mandeana, Hibil Ziwa, y el joven príncipe parto, héroe del "Canto de la Perla" en los *Hechos de Tomás*[89]. Este capítulo del antiguo libro gnóstico nos describe también el esplendor de semejante encuentro, cuando el joven príncipe, al volver a Oriente, su patria, encuentra el vestido luminoso del que se había despojado: "El vestido se me apareció de repente, y lo vi ante mí semejante a un espejo que me reflejara. Lo vi enteramente en mí, y yo estaba totalmente en él, ya que éramos dos, separados el uno del otro, y sin embargo éramos uno solo de forma semejante"[90]. Y el *Evangelio según Tomás* afirma: "Cuando veáis vuestras Imágenes, reflejadas ante vosotros, que no mueren ni se manifiestan, ¡qué grande será lo que llevaréis!"[91].

Debemos volver ahora a lo que es el arquetipo de esta escatología individual, que ya habíamos precisado al final del capítulo anterior. La figura del Ángel Daēnā, el Yo celeste, como hija de Spenta Armaiti, el Arcángel femenino de la Tierra y de la existencia terrenal, nos había llevado a establecer una conexión sobre la que se suele meditar muy poco. Nos pareció que esta filiación del Yo celeste se realiza en la medida en que el hombre asume la *Spandarmatīkīh*, la naturaleza misma de Spenta Armaiti, que es Sabiduría-Sofía. De ahí que la relación del hombre con la Tierra, esa relación que define su existencia presente, ya se nos había aparecido como una relación *sofiánica*, cuya plena acción debe desembocar en un encuentro de la Tierra con la "Morada-de-los-Himnos" *(Garōtmān),* nombre iraní del Paraíso celeste. Avanzando después, no en el "sentido de la historia" sino de acuerdo con la "dimensión polar", hemos percibido a una octava superior de la armonía de los mundos el tema de la Tierra supraceleste en la persona de la Resplandeciente Fátima, Fátima-Sofía, Tierra del pleroma de la deidad, porque es su Alma. Ahora hemos visto que la eclosión del cuerpo espiritual, que es despertar y nacimiento al Yo celeste, se lleva a cabo como una meditación que transfigura la Tierra en Tierra celeste, porque se dice recíprocamente que "la arcilla de cada gnóstico fiel se ha tomado de la Tierra de su Paraíso". Entonces tal vez presentimos no sólo *lo que* es la Tierra celeste, sino *quién* es la Tierra celeste.

¿Qué sentido tiene todo esto hoy en día *para nosotros?* Nada más que eso mismo por delante de lo que vamos, eso que, cada uno de nosotros configura a imagen de su propia sustancia. Lo hemos visto expresado en lenguas lejanas y próximas a la vez, tanto en contextos muy antiguos como en modernos (hemos ido del mazdeísmo al šayjismo). Es probable que las experiencias de los Espirituales de Irán nos sugieran a cada uno de nosotros algunas comparaciones con determinados hechos espirituales conocidos en otras latitudes.

Desearía recordar aquí las últimas palabras que pronunció en sus últimos momentos el gran músico Richard Strauss: "Hace cincuenta años", dijo, "escribí *Muerte y Transfiguración* (tod und Verklärung)". Luego, tras un silencio, añadió: "No me equivoqué. *Era exactamente eso"*[92].

En el límite en el que el propio límite deja de serlo para convertirse en un tránsito vemos un inquietante e ineludible testimonio: su realización corresponde desde luego a la fe profesada en lo más recóndito del alma. Si recordamos los últimos compases del poema sinfónico citado, comprenderemos lo que quiere decir esta constatación *en presente,* cuando lo último se convierte en un comienzo: todo lo que se presintió, todo por lo que hubo lucha y esperanza, mantenida en secreto como un desafío, *es eso exactamente.* Gravedad triunfante del coro con el que finaliza la sinfonía *Resurrección* de Mahler: "¡Oh!, créeme, corazón, no pierdes nada. Guarda, sí, guarda para siempre lo que fue tu amor, lo que fue tu lucha". Sólo importa una cosa en la noche que envuelve nuestras vidas humanas: que crezca esa luz, esa incandescencia que permite reconocer la "Tierra prometida" … la Tierra de Hūrqalyā de las ciudades de esmeralda.

Segunda parte

Selección de textos tradicionales

Introducción

Los textos y sus autores

En este momento nos parece oportuno ceder la palabra a nuestros propios šayj-*s*, es decir, a aquellos que han guiado nuestra investigación y nuestra meditación sobre el tema de la Tierra celeste, sobre todo en el Irán islámico. Esto facilitará al lector un contacto más directo, contacto que raras veces se produce, dada la escasez de traducciones en este terreno. En Occidente todavía se desconocen muchos de los títulos de libros y nombres de autores que figuran en las páginas siguientes, salvo algunas excepciones, y sólo los conocen algunos investigadores. Lo que aquí tratamos no es, o no debería ser, un problema de "especialistas".

Tampoco debemos creer, por supuesto, que en el Islam el pensamiento esté representado nada más que por los cinco o seis nombres importantes de filósofos que llegaron a ser conocidos en la Escolástica latina. Pero ¿cuánto tiempo hará falta todavía para que nos demos cuenta de la cantidad de pilares del pensamiento y de obras maestras de la espiritualidad que existen, tanto en árabe como en persa, que por lo general la persona culta de Occidente ha ignorado hasta ahora? ¿Cuánto tiempo será necesario aún para que el tesoro de su pensamiento se integre en lo que se denomina "circuito cultural" y dé sus frutos incluso en los diálogos de buena voluntad que al fin podrían abordar lo esencial? Acceder o afirmar que se tiene acceso a textos de esta clase, para rodearse de un pseudo-misterio y prescindir autoritariamente de cualquier referencia, es sencillamente "cerrar tras de sí la puerta del conocimiento", tal como calificaba ya el propio Suhrawardī este tipo de actuación, para reprobarlo como una prueba de impostura.

Que nadie se equivoque. Las pocas páginas que ofrecemos aquí traducidas no son ni siquiera una gota de agua en el mar. Si, al dar a conocer la existencia de estos libros, lograran al menos transmitir a algunas personas el deseo de conocer más, ya habrían cumplido con una buena parte de su objetivo. Todos los textos que aportamos han servido de base al capítulo II de la primera parte de este libro. Las breves informaciones acerca de los autores ayudarán al lector a imaginarse con mayor claridad el orden de sucesión temporal. Todos ellos, salvo dos o tres excepciones, son autores iraníes; nos limitamos a exponer unas notas muy elementales sobre cada uno de ellos.

I. *Šihāb al-Dīn Yaḥyà Suhrawardī,* el šayj al-Išrāq, el "maestro de la teosofía oriental", como ya hemos recordado, nació en 1155 en el noroeste de Irán, en Suhraward, en la provincia de Jabal, cerca de Azerbayán. Murió mártir en Alepo, víctima de la venganza de los doctores de la Ley, en el 587/1191 a la edad de treinta y seis años. El objetivo de su vida consistió en intentar restaurar, en el propio Islam y con los recursos del puro Islam espiritual, la sabiduría teosófica de la antigua Persia.

Unos cuatro siglos antes del gran bizantino Gemisto Plethon, su obra reunió los nombres de Platón y Zaratustra (Zoroastro) en una metafísica de la Luz donde las Ideas platónicas se interpretan en términos de angelología zoroástrica.

La palabra *Oriente* adopta en su doctrina una acepción técnica. Literalmente, es a la vez el Oriente geográfico, el mundo iraní más concretamente, y la hora en que el horizonte se ilumina con los fuegos de la aurora. En su verdadero sentido, es decir, en su sentido espiritual, Oriente es el mundo de los seres de luz, de donde se alza sobre el peregrino del espíritu la aurora del conocimiento y de los éxtasis. No hay una verdadera filosofía que no desemboque en metafísica del éxtasis, ni experiencia mística que no requiera una preparación filosófica seria. Ésta era precisamente la sabiduría *aurorante* de los jusrawāníes, los antiguos Sabios iraníes, en cuya persona se unían también los dos significados de la palabra *Oriente, Aurora consurgens, Išrāq*. Esta "teosofía oriental" ha estado representada en irán hasta nuestros días, y ha influido en toda la vida espiritual iraní. A los autores iraníes les gusta repetir que representó para la filosofía lo mismo que el sufismo respecto a la teología escolástica (el *Kalām).*

II. *Muḥyī-l-Dīn Ibn 'Arabī* nació en Murcia en el 560/1165 y murió en Damasco en el 638/1240; es uno de los teósofos místicos y visionarios más importantes de todos los tiempos, cuya actuación en el Islam espiritual fue decisiva y del que podemos decir sin exagerar que realizó una obra ingente. Su libro más célebre es el *Kitāb al-Futūḥāt al-makkiyya* (Las iluminaciones de La Meca), que consta de más de 3.000 páginas en la antigua edición en 4° de El Cairo. Pero en su tesis doctoral, *Historia y clasificación de las obras de Ibn'Arabī* (Instituto Francés de Damasco, 1964), Osman Yahya recopila 550 títulos de obras cuyos manuscritos todavía se conservan (más de 2.000), que ha examinado uno a uno personalmente. Si eliminamos 138 títulos de obras de atribución dudosa, queda una bibliografía que abarca un total de 412 títulos. En una investigación previa nos dedicamos al estudio de los símbolos de su "curva de vida" y de algunos de los temas favoritos de su gigantesca obra. Aquí sólo podemos mencionarlos, ya que en determinados aspectos este libro es posterior, en la cronología de nuestra investigación, a nuestro estudio sobre la *Imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī.* Las páginas que se pueden leer más adelante se integran perfectamente tanto en el contexto de este último estudio como en el presente libro.

III. *Dā'ūd Qayṣarī,* de origen anatolio, como su nombre indica (Qayṣariyya = Cesárea), se estableció posteriormente en El Cairo y fue una de las grandes figuras del sufismo del siglo VIII de la hégira; murió en el 751/1350. Se le conoce sobre todo por su extenso comentario de uno de los libros más leídos y comentados también en todas las lenguas del Islam, *Fuṣūṣ al-hikam* de Ibn 'Arabī. Está precedido por una introducción tan elaborada sobre los grandes temas del sufismo que en algunas bibliografías aparece como una obra independiente. Este estudio fue objeto a su vez de comentarios hasta en el Irán chiíta; entre los más recientes destaca el realizado por Mīrzā Riḍā Qumšahī (muerto en 1892 en Teherán), mientras que su contemporáneo, el avicénico Abū-l-Ḥasan Ŷalva (muerto en 1899), añadía directamente un comentario chiíta más a los *Fuṣūṣ*. Estos dos autores también escribieron comentarios de la inmensa obra de Mullā Ṣadrā Šīrāzī (*infra*, VI de "Los textos y sus autores"). Ver, además, "Comentarios sobre bibliografía", más adelante.

IV. *'Abd al-Karīm Ŷīlī* o Ŷilānī, nacido en 1365, pertenece, como su nombre indica, a una familia de ascendencia iraní (Ŷilān es una provincia en la costa sudoeste del mar Caspio), pero vivió durante mucho tiempo en Bagdad, al igual que muchas otras familias iraníes hasta nuestros días. Hecho extraño, las antologías de biografías omiten su nombre y hay que rastrear en su obra para descubrir los datos de su autobiografía espiritual. De ese modo sabemos que debió de pertenecer a la Orden de los derviches qadiríes, fundada por 'Abd al-Qādir Ŷilānī (muerto en 1165) y algunas informaciones nos permiten deducir que era un descendiente de este último. Viajó a la India y más tarde vivió en Yemen. Su libro más conocido y leído es su tratado sobre el *Hombre Perfecto* (como microcosmos que recoge las energías cósmicas y divinas), pero dejó otras veinte obras, que se están editando (ver más adelante "Comentarios sobre bibliografía"). Su obra es una continuación de la de Ibn 'Arabī; comentó el antepenúltimo capítulo (el 559) de *Futūḥāt*; su doctrina no deja de ofrecer una buena parte de originalidad personal. Murió en el 805/1403, a la edad de treinta y ocho años.

V. *Šams al-Dīn Muḥammad Ŷilānī Lahīŷī,* procedente de Lāhīŷān, es también otro oriundo del mar Caspio. Eminente šayj de la Orden de los derviches Nūrbajšiyya, fue asimismo uno de los sucesores de Sayyid Nūrbajš como cabeza de la Orden. Murió y fue enterrado en Shiraz en el 918/1506. Su obra más importante, que se ha reeditado varias veces en Irán, marca uno de los hitos de la espiritualidad iraní. Es un compendio de sufismo chiíta en persa, escrito para comentar la *Rosaleda del Misterio (Gulšan-i Rāz),* extenso poema de unos 1.500 versos que trata, con expresiones concisas y alusivas, sobre las elevadas doctrinas del sufismo. Este poema (que, hecho significativo, adoptaron los ismailíes) lo compuso Maḥmūd Šabistarī, célebre šayj sufí de Azerbayán, que vivió sobre todo en Tabriz, y murió y fue enterrado en Šabistar, a la edad de treinta y tres años, en el 720/1320. El poema y su comentario todavía se siguen leyendo en Irán.

VI. *Ṣadr al-Dīn Muḥammad Šīrāzī*, a quien se suele citar por su apodo honorífico de *Mullā Ṣadrā*, es una de las grandes figuras iraníes de la época safaví. Fue discípulo del célebre Mīr Dāmād (el maestro de esta escuela a la que hemos denominado "Escuela de Iṣfahān"), del šayj Bahā'ī y de Mīr Findiriskī, ese personaje algo misterioso que, en tiempos del Šāh Akbar y de Dārā Šakūh, intervino en la obra de traducción de textos sánscritos al persa. La obra de Mullā Ṣadrā, monumento del Renacimiento iraní bajo los safavíes, representa la síntesis entre el avicenismo y el *Išrāq* de Suhrawardī, la teosofía de Ibn 'Arabī y la gnosis chiíta. No obstante, aunque Mullā Ṣadrā es *išrāqī* sustituye la metafísica de las esencias de Suhrawardī por una metafísica del ser que da prioridad a la existencia sobre la esencia. La idea de esta prioridad es paralela en Mullā Ṣadrā a otra idea fundamental, la que introduce el movimiento incluso en la categoría de la sustancia, ya que las intensificaciones o degradaciones del acto de existir son las que determinan lo que es una esencia. Es lo que denomina movimiento "intrasustancial" o "transustancial" (*ḥaraka ŷawhariyya).* Luego se puede hablar ya de una *inquietud* del ser, en el sentido etimológico de la palabra, que designa la ausencia o la negación de la inmovilidad, de lo inmutable, de la quietud. Este mismo rasgo es el que da a su síntesis un carácter muy personal. Su obra le acarreó, al igual que a todos los suyos y a sus sucesores, muchas dificultades con el clero oficial.

El conjunto de sus obras representa unos cincuenta títulos, y abarca tanto el campo de la filosofía y de la mística como la exégesis espiritual del Corán y de las tradiciones chiítas. Fue objeto de numerosos comentarios y en la actualidad se pretende iniciar un renacimiento de la filosofía tradicional de Irán tomando esta obra como punto de partida. Mullā Ṣadrā murió en Basora en el 1050/1640, en el viaje de vuelta tras haber peregrinado a La Meca.

VII. Con *Mullā 'Abd al-Razzāq Lāhīŷī* (muerto en 1072/1662) tenemos de nuevo a un iraní del norte, a un oriundo del mar Caspio, y un distinguido discípulo de Mullā Ṣadrā. Se convirtió incluso en yerno de su maestro, quien le denominó "nombre de pluma", *Fayyāḍ* (desbordante), igual que su cuñado Muḥsin recibió también el suyo, *Fayḍ* (desbordante plenitud). Sin alcanzar la notoriedad de su cuñado ni igualarle en lo que a la producción se refiere, dejó una obra, una docena de títulos, sólida y utilizada todavía en la actualidad, sobre todo su comentario de Naṣīr al-Dīn Ṭusī, el gran filósofo chiíta del siglo XIII, y la obra persa titulada *Ŷawhar-i murād* (La Joya deseada) escrita por el Šāh 'Abbās II (1642-1667). La tendencia *išrāqī* y sufí es sin duda menos evidente en él que en Muḥsin Fayḍ, pero en un escritor chiíta siempre hay que tener en cuenta la posibilidad de una reserva deliberada. Nuestro Mullā tuvo dos hijos, que también fueron filósofos y escritores. Uno de ellos, Mīrzā Ḥasan, dejó una docena de obras cuyos manuscritos parecen estar sepultados, como tantos otros, en el secreto de alguna colección privada.

VIII. *Muḥsin Fayḍ Kāšānī* fue, con 'Abd al-Razzāq Lāhīŷī, su cuñado, uno de los discípulos más brillantes de Mullā Ṣadrā y, después de éste, una de las figuras más importantes entre los sabíos imamíes del siglo XI de la hégira. Nació en Kāšān, donde su padre, Mullā Šāh Murtaḍà, ya era un hombre de reconocido prestigio por su sabiduría y su rica biblioteca personal. Fue a Šīrāzī, estudió con el famoso teólogo Sayyid Māŷid de Bahrain, más tarde con Mullā Ṣadrā, y se casó con una de las hijas de este último. Profundamente chiíta, fue filósofo y sufí, y gran admirador de Ibn 'Arabī. Su obra es considerable; su bibliografía consta de unos 120 títulos de obras, escritas tanto en persa como en árabe, relativas a todas las ciencias islámicas tradicionales. También fue poeta, su *dīwān* contiene unos cuantos miles de versos. Murió en Kāšān en el 1091/1680.

IX. De la *Escuela šayjí*, que debe su nombre y origen a su fundador y šayj por excelencia, ya hemos tenido ocasión de indicar que representa un poderoso impulso para la gnosis chiíta primitiva y las enseñanzas contenidas en las tradiciones que se remontan a los santos Imames. Acontecimiento sintomático, acaecido en Irán a finales del siglo XVIII, tras el período de disturbios que siguió al hundimiento de la dinastía safaví. Como ya hemos hablado en otro punto de esta Escuela más extensamente sólo nos referiremos a ella indirectamente, insistiendo en tres aspectos esenciales.

Ya hemos tenido ocasión de vislumbrar anteriormente en unas breves páginas (*supra*, I, cap. II.1), la doctrina de imamología fundamental desarrollada por esta Escuela. En cuanto a su doctrina del "cuerpo espiritual", también se ha tratado ampliamente (I, cap. II.4), y más adelante se podrán leer también algunas páginas significativas que demostrarán que esta doctrina se encuentra en un punto equidistante tanto de la de los filósofos como de la de los teólogos ortodoxos.

Debemos destacar, por otra parte, sin haber podido insistir en ello, su importancia respecto a uno de los temas sobre los que la espiritualidad islámica ha meditado sin descanso: la ascensión celeste del Profeta, la noche del *Mi'rāŷ*. Finalmente, la Escuela desarrolló una doctrina de la comunidad espiritual, la de los "Perfectos chiítas", en la que podemos vislumbrar, de acuerdo, por supuesto, con las exigencias del tono propio del imamismo, una resonancia tanto del motivo sufí de los *riŷāl al-gayb*, los "hombres de lo Invisible" como de la idea de una *Ecclesia spiritualis*, meditada por tantos Espirituales independientes de la cristiandad. La ortodoxia literal se ha mostrado sumamente inflexible sobre todos estos puntos y muchos otros. Si observamos la penosa historia de sus debates y de sus preocupaciones, cabe preguntarse si hizo, o era capaz de hacer, el menor esfuerzo para comprender la verdadera situación de los problemas que se le planteaban. Haría falta mucha ingenuidad para sorprenderse. Los mismos hechos espirituales han provocado siempre las mismas reacciones humanas.

El šayj *Aḥmad Aḥsā'ī* (muerto en 1241/1826), fundador de la Escuela, procedía de Bahrain, aunque vivió durante más de quince años en Irán y probablemente sin sus seguidores iraníes no hubiera habido " šayjismo". El šayj vivió sobre todo en Yazd, donde gozó de la amistosa protección del gobernador, Muḥ. ʻAlī Mīrzā, hijo de Fatḥ-ʻAlī Šāh. Varios viajes le hicieron recorrer, con su familia, el territorio iraní: Teherán (donde el soberano, Fatḥ-ʻAlī Šāh Qāŷār, hubiera deseado que se quedara definitivamente), Mašhad, santuario del VIII Imam, Iṣfahān, Qazvīn, Kirmānšāh ... Finalmente, el šayj se retiró a los lugares sagrados chiítas de Iraq. Aquí no podemos tratar de enumerar el conjunto de su obra (en la bibliografía realizada por el šayj Sarkār Āgā consta de 132 títulos, a los que, desgraciadamente, habría que añadir un gran número de obras perdidas) ni esbozar una biografía para la que contamos con documentos de primera mano. Lo que desearíamos sugerir al menos es el *aura* espiritual que rodea a la persona verdaderamente "fuera de serie" del šayj Aḥmad Aḥsā'ī . Además, tuvo una serie de sucesores, como guías de la Escuela šayjí, en quienes hay que admirar tanto la nobleza de su carácter y la fuerza de su personalidad espiritual como su producción científica.

X. El šayj *Ḥāŷŷ Muḥammad Karīm Jān Kirmānī* (muerto en 1288/1870) fue el segundo sucesor del šayj Aḥmad Aḥsā'ī como guía de la Escuela šayjí. Alumno de Sayyid Kāẓim Raštī, que fue a su vez el discípulo favorito del šayj y su primer sucesor (muerto en 1259/1843), Muḥ. Karīm Jān era, a través de su padre, un príncipe de la familia Qāŷār. Necesitaremos todo un libro para esbozar algún día su trayectoria espiritual. Este espíritu de miras universales, que abarca y supera a la vez toda la cultura espiritual de su entorno y de su época, tiene algo de un Goethe iraní. El conjunto de su obra, que no es inferior a 278 títulos, en árabe y en persa, abarca tanto el campo de la filosofía y de la teosofía chiíta, la hermenéutica espiritual del Corán y de los *hadices*, como un compendio de las distintas ciencias: medicina, física, óptica, astronomía, teoría de la luz, de la música, de los colores, incluidas la alquimia y sus ciencias anexas; las escasas páginas que hemos traducido en este trabajo bastarán para mostrar que estas últimas se consideran esencialmente ciencias espirituales. Una gran parte de esta inmensa obra permanece todavía inédita. Otro tanto se puede decir de la gigantesca obra de sus dos hijos, que fueron los III y IV sucesores del šayj Aḥmad: el šayj Ḥāŷŷ Muḥammad Jān Kirmānī (muerto en 1324/1906) y el šayj Zayn al-'Ābidīn Jān Kirmānī (muerto en 1942), hasta el punto de que la original producción de la Escuela šayjí incluye, junto con las obras editadas, varios miles de páginas de manuscritos inéditos todavía.

XI. El šayj *Abū-l-Qāsim Jān Ibrāhīmī* (nacido en Kirmān en 1314/1896), muerto en 1389/1969), a quien los suyos llamaban más brevemente, y con afectuoso respeto, con el apodo honorífico de *Sarkār Āgā,* era hijo del šayj Zayn al-'Ābidīn Jan y nieto del šayj Muḥ. Karīm Jān, fue el V sucesor del šayj Aḥmad Aḥsā'ī como guía de la Escuela šayjí. Su obra, importante en sí misma, consta de un profundo estudio que amplía alguno de los temas difíciles de una obra del šayj Muḥ. Karīm Jān Kirmānī. De esta obra se han extraído las páginas que cierran el presente libro, y son las más adecuadas para mostrarnos cómo se sitúa en el conjunto de la espiritualidad chiíta el tema aquí tratado. Y precisamente por ello desearía rendir un homenaje a la eminente personalidad del šayj Sarkār Āgā. Yo mismo he podido sentir el influjo espiritual que ejercía sobre los suyos y yo mismo he aprendido, a través de las múltiples conversaciones de las que he podido disfrutar a lo largo de los años gracias a su amistad, cosas que no hubiera aprendido en los libros. Tanto en la filosofía chiíta como en la piedad imamí, Sarkār Āgā deja el recuerdo de una figura ejemplar.

Con todos estos autores es con quienes hemos realizado nuestra selección de textos "tradicionales". Utilizamos esta palabra con la misma sencillez con que la emplearían ellos mismos, sin insinuación de ningún magisterio secreto e impreciso con cuya autoridad se revisten algunos occidentales cuando tratan de estas cosas. Se trata simplemente de textos a los que se hace referencia tradicionalmente cuando se tiene que tratar un tema como el que ahora nos ocupa.

Finalmente nuestros autores son *once,* sin que hayamos tratado *a priori* de que fuera así, pero es probable que ningún chiíta duodecimano lo considere casual, porque sabrá dónde está el décimosegundo.

Comentarios sobre bibliografía

Desde que se realizó la primera edición de esta obra, las investigaciones han seguido avanzando y se ha publicado cierto número de obras relativas a los once autores anteriormente citados. Ofrecemos ahora una bibliografía elemental pensando en los lectores que deseen ampliar sus investigaciones.

I. Sobre Suhrawardī, el šayj al-Išrāq, ver nuestra obra *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques,* 2a. ed., Gallimard, París 1978, t. II: "Sohrawardī et les Platoniciens de Perse" (abreviado aquí= *En Islam iranien).* Ver también Suhrawardī, *L'Archange empourpré: quinze récits et traités mystiques de Sohrawardī traduits du persan et de l'arabe,* presentados y anotados por H. Corbin, Fayard, París 1976 (abreviado aquí = *Archange empourpré).* Sobre la situación actual de la edición de las Obras de Suhrawardī, ver más adelante II.I, nota 1.

II. Ver nuestro libro sobre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî,* 2a. ed., Flammarion, París 1976 [*La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī,* 1a. ed., Destino, Barcelona, 1994] (abreviado aquí = *Soufisme d'Ibn 'Arabî).* Ver también nuestra *Histoire de la philosophie islamique,* 2a. parte, versión abreviada (Encyclopédie de la Pléiade, *Histoire de la philosophie,* III). Ya hemos hecho alusión a la antigua edición de El Cairo de *al- Futūḥāt al-makkiyya* (Las Iluminaciones de La Meca).

Debemos mencionar que, basándose en un autógrafo de Ibn 'Arabī, Osman Yahya ha iniciado la primera edición crítica de la obra. Esta edición monumental, que seguirá las mismas divisiones realizadas por Ibn 'Arabī, constará de treinta y seis volúmenes (de los que ya han aparecido cinco [actualmente quince].

III. El comentario de Dā'ūd Qayṣarī sobre *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Las Gemas de las sabidurías de los profetas) es uno de los comentarios más conocidos y difundidos, pero no es en absoluto la única Suma teosófica realizada sobre la obra de Ibn 'Arabī. Osman Yahya ha enumerado al menos ciento trece comentarios, tanto en árabe como en persa, pero la lista sigue estando incompleta. Desde entonces se han llevado a cabo otras investigaciones en los ambientes chiítas y es evidente que no se podrá realizar realmente una historia completa de la filosofía y de la teosofía islámicas si se prescinde de todos estos comentarios y de los puntos de vista que adoptan. Nuestro colega y amigo, el profesor Sayyid Ŷalāl al-Dīn Aštiyānī, de la Facultad de Teología de la Universidad de Mašhad, ha publicado, entre otros trabajos, el primer volumen de un amplio comentario (en persa) de la *Muqaddima* (introducción) del comentario de Dā'ūd Qayṣarī sobre los *Fuṣūṣ* de Ibn 'Arabī *(Šarḥ-i Muqaddima-yi Qayṣari),* Mashad 1966, gran in. 8°, 651 páginas).

A la cabeza de estos comentarios chiítas encontramos, no respecto a la fecha sino en cuanto a su importancia, el impresionante comentario de Sayyid Ḥaydar Āmulī (siglo XIV), que a veces se expresa con bastante dureza al referirse a Dā'ūd Qayṣarī. Hacemos también referencia a nuestra introducción francesa a los dos volúmenes publicados (en colaboración con Osman Yahya) de las Obras de Ḥaydar Āmulī: 1) *La philosophie shî'ite* (Bibliothèque Iranienne, vol. 16, 1969); 2) *Le Texte des Textes,* introducción al comentario de los *Fuṣūṣ* (Bibliothèque Iranienne, vol. 22, 1975); Sayyid Ḥaydar Āmulī es uno de los primeros pensadores y espirituales chiítas que supieron de entrada encontrar su propio camino en la inmensa obra de Ibn 'Arabī (tras una importante rectificación en profetología) ...

Ver nuestra obra citada al comienzo del párrafo anterior, índice, s.v. Dā'ūd Qayṣarī, y *En Islam iranienn,* t. IV, índice general, s.v. Dāwūd Qayṣarī, Ḥaydar Āmulī.

IV. Sobre 'Abd al- Karīm Ŷīlī y su doctrina del "Hombre Perfecto", ver R. A. Nicholson, *Studies in Islamic mysticism,* Cambridge 1921, págs. 77-148. Ver también nuestra *Histoire de la philosophie islamique,* 2a. parte, págs. 1.123-1.124. M. 'Alī Riḍā Arfa prepara la edición íntegra de las obras de 'Abd al- Karīm Ŷīlī que han llegado hasta nosotros.

V. Sobre Šams al-Dīn Lahīŷī, ver nuestra obra, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien,* 2a. ed., Éditions Présence, Chambéry-París 1971, índice, s.v. Lahījī (abreviado aquí = *Homme de lumière).* La comparación entre el comentario de Šams al-Dīn Lahīŷī y la interpretación ismalí (*ta'wilat)* del mismo poema místico de Maḥmud Šabistarī se realiza en la tercera parte de nuestra obra *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne, vol. 9, 1961).

VI. En nuestra obra *En Islam iranien,* t. IV, págs. 54-122, se dedica un extenso capítulo a Mullā Ṣadrā, a su metafísica de la Imaginación y a su filosofía de la Resurrección. Ver también Mullā Ṣadrā Šīrāzī, *Le Livre des pénétrations métaphysiques (Kitāb al-Mašā'ir),* texto árabe publicado con la versión persa de Badīᶜ al-Mulk Mīrzā ᶜImād al-Dawla, traducción francesa (íntegra), introducción y notas hechas por H. Corbin (Bibliothèque Iranienne, vol. 10, 1964).

Éste es el lugar indicado para señalar la ambiciosa obra que he intentado realizar con mi colega el profesor Sayyid Ŷalāl al-Dīn Aštiyānī (ya citado, § III de "Comentarios sobre bibliografía"), una *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIe. siècle jusqu'à nos jours;* el profesor Aštiyānī se ha hecho cargo de la selección de textos y yo mismo de la parte francesa, tratando de recoger lo esencial (abreviado aquí = *Anthologie des philosophes iraniens).* Como es natural, el primer tomo de esta *Anthologie* (Bibliothèque Iranienne, vol. 18, Adrien-Maisonneuve, Teherán-París 1971) se ocupa ampliamente de Mullā Ṣadrā (ver las págs. 48-97 de la parte francesa). El tomo IV está en prensa y creemos que el conjunto de nuestra *Anthologie* constará de siete volúmenes. De este modo introducimos "en el circuito" al menos a una treintena de filósofos iraníes.

VII. Sobre 'Abd al-Razzāq Lāhīŷī, ver *Anthologie des philosophes iraniens,* t. I, págs. 117-144 de la parte francesa. Sobre las obras de su hijo, Mīrzā Ḥasan, ver *ibid*., t. III (Bibliothèque Iranienne, Nouvelle série, vol. 4, 1978). Debemos observar que a partir de este tomo III, los volúmenes de la *Anthologie* figurarán en la nueva serie de la Bibliothèque Iranienne inaugurada en 1949 por el Departamento de Iranología del Instituto Francés de Teherán, obra que ha proseguido bajo la tutela de la Academia Imperial Iraní de Filosofía.

VIII. Ver *Anthologie des philosophes iraniens*, t. II (Bibliothèque Iranienne, vol. 19, 1975), el resumen de una gran obra de Muḥsin Fayḍ Kāšānī, págs. 32-49 de la parte francesa.

IX. Sobre el šayj Aḥmad Aḥsā'ī y la Escuela šayjī en general, ver *En Islam iranien,* t. IV, págs. 205-304. En nuestra traducción de la obra citada anteriormente (§ VI de "Comentarios sobre bibliografía") aparecen numerosos párrafos de su comentario del *Kitāb al-Mašā'ir* de Mullā Ṣadrā. Ver también nuestra *Histoire de la philosophie islamique,* 2a. parte, págs. 1.171-1.176.

X. Sobre Ḥāŷŷ Muḥammad Karīm Jān Kirmānī, ver *En Islam iranien,* t. IV, págs. 236-242. Ver también nuestro análisis de una de sus obras: "Réalisme et symbolisme des coleurs en cosmologie shî'ite", d'après le "Livre du hyacinthe rouge" de Shaykh Mohammad Karīm-Khân Kîrmânî, en *Eranos-Jahrbuch,* XLI, 1972, págs. 109-174.

XI. Sobre el šayj Abū-l-Qāsim Jān Ibrāhīmī (Sarkār Āgā), ver *En Islam iranien*, t. IV, págs. 248-255. Su hijo, el šayj 'Abd al-Riḍā Jān Ibrāhīmī, que le sucedió a la cabeza de la comunidad šayjī, ya ha realizado una obra importante. También le debemos la publicación "acelerada" de las obras šayjíes que hasta ahora permanecían inéditas (varios centenares). Creemos también que el šayj piensa publicar una "Antología de los *Mašāyij* de la Escuela šayjī" que sería una continuación de la que ya hemos mencionado anteriormente (§ VI de "Comentarios sobre bibliografía").

I

Šihāb al-Dīn Yaḥyà Suhrawardī

(muerto en 587/1191)

Hūrqalyā: *Mundus imaginalis* o el mundo de las Formas imaginales y de la percepción imaginativa

a) *Libro de las Conversaciones* (pág. 109 de nuestra edición en la Bibliothèque Iranienne, citado según el manuscrito)[1].

Cuando en los tratados de los antiguos Sabios descubras que existe un mundo dotado de dimensiones y de extensión, distinto al pleroma de las Inteligencias y distinto al mundo gobernado por las Almas de las Esferas (es decir, distinto al mundo sensible), un mundo en el que existen ciudades cuyo número es imposible calcular, entre las que el propio Profeta ha nombrado a Ŷābalqā y Ŷābarṣā, no te apresures a exclamar que es mentira, ya que los peregrinos del espíritu pueden llegar a contemplar ese mundo y encuentran en él todo cuanto para ellos es objeto de deseo. En cuanto a la multitud de impostores y falsos sacerdotes, éstos no se retractarán incluso si tú demuestras la falsedad aportando pruebas. Entonces guarda silencio y espera, pues si llega hasta ti nuestro libro de la *Teosofía oriental*, seguramente comprenderás algo de lo que acabamos de decir, a condición de que te guíe tu iniciador. En caso contrario, cree en la sabiduría.

b) *Libro de las Elucidaciones*, pág. 70, § 55.

Relato y sueño: Durante un tiempo fui víctima de una profunda obsesión, y me entregué sin descanso a la meditación y a los ejercicios espirituales, pues el problema de conocimiento me abrumaba con dificultades sin solución. Lo que dicen los libros no me aportaba ninguna luz. Ahora bien, una noche viví un éxtasis parecido a un sueño. Me embargaba una enorme dulzura y se produjo un resplandor fulgurante, luego una luz muy diáfana que ofrecía el aspecto de un ser humano. Lo observé atentamente y resultó ser la Ayuda de las almas, el Imam de la sabiduría, *Primus Magister*, bajo un aspecto que me maravilló y de una belleza cuyo resplandor me impresionó. Se acercó a mí, expresando deseos afables y saludos de modo que mi estupor cesó y mi sorpresa dio paso a un sentimiento de familiaridad. Yo me puse a expresarle mis quejas por la inquietud que me causaba este problema del conocimiento. "Vuelve a ti (despiértate)", me dijo, "y el problema quedó resuelto". "¿Cómo puede ser?", pregunté. "El conocimiento que tienes de tí msmo, ¿es una percepción directa que tienes de ti miso a través de ti mismo, o bien lo debes a algo distinto?"[2]

El propio Suhrawardī hace alusión más adelante al significado de esta conversación, en su *Libro de las Conversaciones*, págs. 483-484, § 208.

En cuanto a lo que yo creo personalmente respecto a este problema (del conocimiento) lo menciono en mi libro de la *Teosofía oriental,* pero no puedo insistir sobre ello aquí de manera explícita, ya que mi intención en este libro era realizar una investigación de modo que mi trabajo no se alejara demasiado del programa de los Peripatéticos, a pesar de que si se analiza con cuidao este libro se observará que no carece de elementos preciosos ni de tesoros que se ocultan bajo un velo sutil. Si el ignorante no sabe descubrirlos, no es culpa mía. En cuanto al trabajador tenaz e investigador constante, éste debe recibir las enseñanzas que en él se establecen con firmeza, debe apoderarse de aquello que hasta ese momento no había tenido el valor de desear y para lo que yo le habré dado el valor necesario. El camino más seguro que puede seguir el investigador antes de enfrascarse en el estudio de mi *Teosofía oriental,* será el camino que he mencionado en mi *Libro de las Elucidaciones,* donde relato lo que ocurrió entre el sabio Imam de los dialécticos y yo mismo, en la morada mística de Ŷābarṣā, cuando su aparición conversó conmigo. Para el investigador, este camino consiste en primer lugar en hacerse preguntas sobre sí mismo, para elevarse después al conocimiento de lo que está por encima de él.[3]

c) *Libro de las Elucidaciones,* pág. 108, § 83.

Cierta noche en que había sol, Hermes estaba orando en el templo de la Luz. Entonces estalló la "columna de la aurora"[4] cuando vio que se derrumbaba una Tierra que contenía ciudades sobre las que había caído la ira divina y que se sumergieron en el abismo[5]. Entonces gritó: "¡Tú, que eres mi padre, sálvame del recinto de los vecinos de perdición!". Y oyó que una voz le respondía exclamando: "Sujétate al cable de nuestra Irradiación y sube hasta las almenas del Trono". Entonces él subió y vio que a sus pies había una Tierra y Cielos.

Šahrazūrī: El autor designa con el nombre simbólico de Hermes al alma noble y perfecta. Su oración es su orientación hacia el otro mundo. La noche soleada es la Presencia ya real a partid de ahora ya de lo que el alma se propone a través de sus esfuerzos espirituales y siguiendo el itinerario místico. El estallido de la columna de la aurora[6] es la epifanía del alma fuera del cuerpo material, cuando vive la experiencia de las luces divinas y los resplandores sagrados. Del mismo modo que la columna surge ante nosotros en el horizonte terrenal, así aflora esa columna de la aurora -me refiero al alma pensante- cuando surge de la Tierra del cuerpo. Luego es cierto que Hermes ve que se derrumba una Tierra. El peregrino, o sea, el alma pensante que el relámpago de las teofanías manifiesta fuera del cuerpo material, ve la Tierra de su cuerpo y sus ciudades, es decir, sus propias facultades, derrumbarse juntas, porque el alma, a causa de esa revelación y esa epifanía, se encuentra en el espacio de las Luces inteligibles y de las entidades superiores, mientras que el cuerpo y sus facultades permanecen en el espacio del mundo inferior sobre el que se cierne la ira divina, lo que es una forma de indicar que señalan el máximo alejamiento respecto a la relación con la Majestad divina.

Entonces el peregrino místico, elevándose por encima del abismo del cuerpo material hacia el zenit de la Inteligencia, llama a "su padre", nombre que designa tanto al Ser Necesario por sí mismo como a la Inteligencia arcangélica de la que emana el alma del místico. "Sálvame", clama, "del recinto de los vecinos de perdición", es decir, de las facultades corporales y de las ataduras materiales. Una voz le responde: "Sujétate al cable de nuestra Irradiación", es decir, a la teosofía especulativa y a la teosofía práctica, pues ambas conducen a los mundos superiores. "Sube hasta las almenas del Trono", hasta las Inteligencias angélicas separadas de la materia. "Y vio que a sus pies había una Tierra y Cielos". Entonces Hermes se elevó en efecto por encima de todos los universos materiales, tanto por encima del mundo de las Esferas celestes como por encima del mundo de los Elementos. Ahora bien, los antiguos Sabios solían designar a las entidades espirituales como Esferas, porque aquellas cuya luz es más intensa engloban a las más débiles, de modo que las Esferas celestes encajan unas dentro de otras. A esto es a lo que alude Platón cuando manifiesta: "He visto, en éxtasis, Esferas de luz", lo que significa que hay Cielos que no son visibles más que para quienes renacen, cuando una nueva Tierra sucede a la Tierra y nuevos Cielos sustituyen a los Cielos.

Ibn Kammūna: Hay ahí un conjunto de símbolos difíciles de descifrar. Hemos hecho la siguiente conjetura[7]: el estallido de la columna de la aurora es la epifanía de las luces de los conocimientos elevados. La Tierra representa el cuerpo o la materia en general. Las ciudades son almas que están ligadas a los cuerpos materiales, o bien las facultades que se asientan en ellos. parece pues que el autor asocia estas facultades con los habitantes de estas ciudades, y designa mediante estas ciudades a sus propios habitantes, como cuando se dice: "La ciudad ha buscado refugio junto a Dios", queriendo referirse con ello a sus habitantes. Su caída en el abismo es la caída que les hubiera supuesto a estas almas el principio de su naturaleza original. Tú ya conoces el modo y la causa de esta caída. El recinto es el cuerpo y los vecinos de perdición son las facultades corporales. El cable de Irradiación es la unión con el mundo superior. Las almenas del Trono son las entidades espirituales. Finalmente, el que haya una Tierra y Cielos bajo los pies de Hermes quiere decir que ahora su ascensión le hace salir del mundo de los cuerpos y de las realidades materiales, tanto por encima de su Tierra como de sus Cielos.

Del mismo modo que Šahrazūrī ha hecho anteriormente, Ibn Kammūna se ve obligado a aludir al célebre relato de éxtasis que todos nuestros autores atribuyen a Platón, cuando sabemos que en realidad se trata del testimonio de una autobiografía espiritual de las *Enéadas* de Plotino (IV, 8, 1). Nuestros autores lo conocen a través de un párrafo de la supuesta *Teología* de Aristóteles, que era, podemos decirlo así, uno de sus "libros de cabecera". Suhrawardī cita también las primeras líneas de esta obra en su *Teosofía oriental*, y su comentarista, Quṭb al-Dīn Šīrāzī, se apresura a transcribir todo el párrafo. Nuestros comentaristas no ponen en duda, y tienen toda la razón, que el éxtasis de Hermes simbolice su entrada en el intermundo, es decir, en el mundo de Hūrqalyā. Para dar más solidez a su afirmación, Ibn Kammūna cita esos otros tres textos cuya traducción hemos leído anteriormente. Hermes salió de los límites de la Tierra y de los Cielos visibles de la astronomía para penetrar en el mundo de las Formas imaginales, el *mundus imaginalis,* que posee su propia Tierra y sus Cielos, donde se encunetran entre otras innumerables ciudades, Ŷābalqā y Ŷābarṣā.

Ibn Kammūna concluye: "La verdadera intención del autor en este párrafo entraña para mí más dificultades que todo lo que le precede en ese capítulo". Suhrawardī no sintió esas dificultades, pero es cierto que Kammūna no era ningún místico.

No ofrecemos aquí la traducción del relato del éxtasis, tal como aparece en el texto árabe de la supuesta *Teología* de Aristóteles, por tratarse de una paráfrasis del texto de las *Eneadas.* Por el contrario, esas nueva Tierra y esos nuevos Cielos, que ya no pertenecen al mundo sensible, sino que son la Tierra y los Cielos del *mundus imaginalis ('alām al-miṯāl),* también se señalan en un párrafo de la supuesta *Teología* de Aristóteles que Ṣadr al-Dīn Šīrāzī (cf. *infra,* II.VI, en esta edición) ha utilizado en sus comentarios sobre el libro II de la 2a. parte de la *Teosofía oriental.* Es también un texto que justifica la imagen de los Cielos o Esferas de Luz en relación con las entidades espirituales que, según nuestros autores, Platón había contemplado. Vamos a citar este párrafo siguiendo la traducción realizada por nuestro colega Georges Vajda[8]:

Hay varias clases de entiddes espirituales. Las hay que viven en el cielo situado encima del cielo estrellado. Cada una de las entidades espirituales que reside en este cielo está en la totalidad de la esfera de su cielo, ocupando un lugar determinado, distinto del de su compañero, a diferencia de las cosas corporales que están en el cielo, ya que éstas no son cuerpos y el cielo en cuestión lo es ya. Por esta razón cada una de ellas está en la totalidad de su cielo. Decimos que detrás de este mundo hay un cielo, una tierra, un mar, animales, plantas y hombres celestes; cada uno de los seres que se encuentra en ese mundo es celeste y no hay en él nada de terrenal. Las entidades espirituales que se encuentran allí corresponden a los seres humanos que viven en él; ninguna es diferente de las demás y no hay ninguna oposición ni contrariedad entre ellas, sino que cada una de ellas descansa sobre las demás.

d) *Libro de las Conversaciones,* págs. 494-496, §§ 215-216.

El encuentro con la realidad suprasensible puede producirse a través de una determinada lectura de un texto escrito y puede producirse al escuchar una voz, sin que el que habla sea visible. Unas veces la voz es suave, otras hace temblar, y otras se asemeja a un ligero murmullo. Puede ocurrir que el interlocutor se haga visible bajo un aspecto determnado, bien sea como una configuración sideral, bien bajo el aspecto de un príncipe celeste de entre los príncipes supremos. La experiencia de los auténticos raptos al mundo de Hūrqalyā depende del magnífico príncipe *Hūrajš*[9], el más sublime de quienes han adoptado un cuerpo, el muy venerado, que es el Supremo Rostro de Dios, en la terminología de la teosofía oriental. Él es el que se ocupa de la meditación del alma otorgándole la luz y es el testigo de su contemplación[10]. Otros príncipes celestes también realizan visitas y entablan comunicaciones. Puede ocurrir que la visita consista en la Manifestación de algunos de estos príncipes celestes, a través de formas o lugares epifánicos adecuados al momento en el que se aparecen al solitario perfecto. También puede ocurrir que sean las almas de los tiempos pasados las que provoquen un despertar o una llamada interior.

Algunas veces la aparición adquiere forma humana, otras veces las de una constelación, en otros casos la de una obra de arte, una estatua que habla o bien una figura que se asemeja a los íconos que vemos en las iglesias y que también pronuncia un discurso. A veces la Manifestación se presenta bajo una forma determinada inmediatamente después del choque de la luz que extasía, y en otras ocasiones sólo se presenta tras la forma de luz. Cuando la luz fulgurante se prolonga, anula la forma; las figuras desaparecen y la visita especial se borra. Entonces se comprende que lo que se ha borrado es porque desaparece ante una categoría superior ...

... En cuanto a lo que se refiere a las formas y realidades que se hacen visibles a los contemplativos visionarios, éste es un derecho que negamos a los peripatéticos, ya que se trata de una vía que ninguno de ellos ha seguido, exceptuando a un reducido número de ellos, y de todos modos la experiencia mística de estos últimos sigue siendo débil y precaria. El que sigue la vía mística tras haber sido iniciado por un maestro con experiencia teosofal[11], o bien gracias a una ayuda divina especial que guía al exiliado solitario -aunque este último caso sea excepcional-, éste comprenderá perfectamente que los Peripatéticos han descuidado totalmente dos universos sublimes, que nunca aparecen en sus debates, y que, más allá de los aspectos que trata su filosofía, existen otras cosas.

e) Misma obra, págs. 503-505, §§ 223-224.

... En definitiva, el teósofo que posee realmente experiencia mística es aquel para quien su cuerpo material se transforma en una especie de túnica de la que algunas veces se despoja y que otras veces se pone[12]. Mientras no tenga conocimiento de la semilla sagrada de la sabiduría mística y mientras no haya experimentado la sensación de despojarse de dicha "túnica", ningún hombre puede ser considerado teósofo místico. A partir de ese momento puede, si lo desea, ascender hacia la Luz, y si quiere puede manifestarse bajo la forma que elija. Este poder se produce en él a través de la Luz de la aurora *(nūr šāriq)* que irradia su persona. ¿Acaso no ves que cuando el fuego ha actuado sobre el hierro éste se vuelve incandescente, se le asemeja, irradia y abrasa? Otro tanto ocurre con el alma cuya sustancia es la del mundo espiritual. Cuando ésta recibe la acción de la luz y se reviste con la túnica de la Luz de la aurora[13], es también capaz de influir y actuar; hace un gesto y lo que sucede está de acuerdo con este gesto; imagina, y lo que ocurre está de acuerdo con su imaginación. Los impostores atraen con hipocresías, pero el iluminado, el perfecto, el enamorado de la armonía, inmunizado contra el mal, éste actúa gracias a la energía y la ayuda de la Luz, porque él mismo es hijo del mundo de la Luz.

Si lo que predomina en la sustancia esencial del alma es la *res victoriales (al-amr al-qahrī),* entonces la Luz de la aurora se alza sobre ella de modo que predomina en ella la parte de las realidades victoriosas que emana de las configuraciones siderales y de los Ángeles cuyas teurgias constituyen estas últimas. Esta realidad suprasensible es la que los antiguos Persas denominaban *Xvarnah* ("Luz-de-gloria", en persa *Jurrah)*[14]. Es algo que, al producirse en las incandescencias astrales, deja en el mundo humano como huella la fuerza dominadora; el que está investido de ella se convierte en un héroe, en un vencedor, en un triunfador.

Si la Luz de la aurora que emana de los *astros espirituales*, siendo estos últimos las puras entidades espirituales de luz, corresponde a la capacidad del alma a través de una "dimensión" de deseo y de amor, entonces la huella del *Xvarnah* que la penetra se manifestará haciendo que su poseedor encuentre satisfacción en las cosas sutiles y delicadas, despertando en las almas inclinación y amor hacia ella y llevando a los hombres a ensalzar su alabanza porque el esplendor que se comunica a su ser procede de Ángeles de teurgias benéficas, dignas de alabanza y de amor. Cuando existe un equilibrio y predominan en él las cualidades de luz recibidas por la mediación del príncipe celeste de sublime luminiscencia[15], entonces se convierte en un rey magnífico, rodeado de respeto, dotado de conocimiento, perfección y prosperidad. Y solamente esto es lo que se llama *Xvarnah real (Kayān Jurrah)*. En su plenitud, se trata de la categoría más augusta, pues implica un perfecto equilibrio de luz, al margen del hecho de que la Iluminación sublime sea el umbral de todos los éxtasis mayores[16].

En cuanto al hecho de caminar sobre las aguas, de moverse por los aires, de alcanzar el Cielo, de ver la Tierra replegarse como una alfombra, éstas son experiencias que sólo conocen unos pocos místicos, a condición de que la Luz que los alcanza la produzca la columna de la aurora en las ciudades del Oriente intermedio[17]. Y todo esto puede encontrarse desde luego en el itinerario que siguen los místicos. Aquellos místicos que sólo han avanzado a medias se detienen ahí, pero los perfectos no le dan ninguna importancia. En cualquier caso, en la secta de los Peripatéticos no conocemos a nadie que se haya movido nunca con seguridad en la sabiduría *teosofal*, quiero decir en la ciencia de las puras Luces.

f) *Libro de la Teosofía oriental*, pág. 254, § 273.

En esta parte final de su gran obra, Suhrawardī acaba de ofrecer una descripción analítica de las experiencias de luz o *fotismos* experimentados por los místicos. Estos fotismos se diversifican experimentalmente en unas quince categorías. El autor concluye su análisis con algunas observaciones que completan el texto anteriormente traducido. Al igual que en otros fragmentos de este mismo libro, añadimos el análisis indispensable del comentarista Quṭb al-Dīn Maḥmūd Šīrāzī.

Todo eso son iluminaciones (*išrāqāt)* que se elevan sobre el alma humana que rige su cuerpo. Se reflejan entonces sobre el habitáculo (el "templo") corporal. Para los medianamente avanzados, dichos fotismos señalan límites ante los que éstos se detienen. Puede ocurrir que esas Luces los impulsen, de modo que puedan caminar sobre las aguas y desplazarse por los aires. Puede ocurrir que suban al Cielo, pero con un cuerpo que es su cuerpo sutil[18] y entonces se unen a determinados príncipes celestes. Pero todos éstos son acontecimientos que dependen de las condiciones del *octavo clima*, ese en el que se encuentran las ciudades de Ŷābalqā, Ŷābarṣā y Hūrqalyā, pobladas de maravillas.

Quṭb al-Dīn Maḥmūd Šīrāzī: El *octavo clima* es el *mundus imaginalis ('ālam al-miṯāl)*, el mundo de las Formas imaginales. Entre los universos, el universo que posee dimensiones y extensión se divide en efecto en *ocho* climas. *Siete* de ellos son los Siete climas geográficos que constan de dimensiones y extensión, visibles para la percepción sensible. El octavo clima es aquel cuyas dimensión y extensión no dependen más que de la percepción imaginativa. Es el mundo de las Formas imaginales autónomas (literalmente "en suspenso", es decir, que no están en absoluto ligadas a un sustrato corruptible, sino en suspenso al igual que la Imagen está en suspenso en un espejo). En este mundo es donde se encuentran los cuerpos sutiles, los únicos que tienen capacidad para elevarse al cielo, mientras que los cuerpos materiales constituidos por la sustancia de los Elementos son radicalmente incapaces de ello. Otro tanto ocurre con determinados místicos y la mayoría de las cosas sorprendentes y extraordinarias que se manifiestan en los Profetas y los Iniciados tienen como causa el hecho de que alcanzan y acceden a ese mundo, conocen sus formas epifánicas y sus características propias. En cuanto a Ŷābalqā, Ŷābarṣā y Hūrqalyā, son los nombres de ciudades que existen en el mundo de las Formas imaginales, y el mismo Profeta ha llegado a pronunciar estos nombres. Hay que distinguir no obstante: Ŷābalqā y Ŷābarṣā son dos ciudades que corresponden al mundo de los *Elementos* del *mundus imaginalis* o mundo de las Formas imaginales, mientras que Hūrqalyā se encuentra en los Cielos de ese mismo mundo[19].

g) Misma obra, pág. 211, § 225.

Te hemos dicho que es imposible que las imágenes estén impresas materialmente en el ojo; es asimismo imposible que lo estén en algún lugar del cerebro. La verdad es que las formas que vemos en los espejos, al igual que las Formas imaginales, no están materialmente impresas, ni en el espejo ni en la imaginación. No, son "cuerpos en suspenso"[20], que no dependen de un sustrato (al que se unirían como el color negro, por ejemplo, lo hace con el cuerpo negro). Tienen, por supuesto, lugares de aparición o lugares epifánicos *(maẓahir)*, pero no están materialmente contenidos en ellos. El espejo es, desde luego, el lugar de aparición de las formas que vemos en el espejo, pero estas formas están a su vez "en suspenso"; no se encuentran en él ni como algo material en un lugar del espacio, ni como un accidente en un sustrato. La Imaginación activa es, evidentemente, el lugar de aparición de las formas imaginales, pero estas mismas formas están "en suspenso"; no están ni *en* ese lugar ni *en* ese sustrato. Mientras en el caso de los espejos aceptamos la existencia de una imagen autónoma, aunque sea superficial, sin profundidad ni reverso, mientras que eso de lo que es imagen (es decir, la forma accidental de Zayd, por ejemplo, inmanente a su materia) es un accidente, debemos aceptar *a fortiori* la existencia de una quiddidad sustancial, la de la Forma imaginal (sustancial efectivamente, ya que es independiente de todo sustrato), que tiene una imagen accidental (la forma de Zayd inmanente a su materia). Ahora bien, la luz imperfecta está hecha a imagen de la luz perfecta. Compréndelo.

Quṭb al-Dīn Maḥmūd Šīrāzī: Las Formas imaginales no existen pues ni *en* el pensamiento, ya que lo grande no puede albergarse en lo pequeño, ni *en* la realidad concreta, pues, si así fuera, cualquiera que posea unos sentidos en buenas condiciones podría verlos. Pero tampoco son un puro no ser, pues de ser así no podríamos ni imaginarlas ni distinguir unas de otras, y tampoco podrían ser objeto de juicios distintos.

Como participan del ser real y no están ni *en* el pensamiento ni *en* la realidad concreta, ni en el mundo de las Inteligencias -pues son formas materializadas, no puros inteligibles-, deben existir en otro mundo, y a este último es al que se llama *mundus imaginalis,* mundo de lo *imaginal* y de la *percepción imaginativa,* mundo intermedio entre el mundo de la Inteligencia y el mundo de los sentidos; su nivel ontológico está por encima del mundo de los sentidos y por debajo del mundo inteligible; es más inmaterial que el primero y menos inmaterial que el segundo. Es un mundo en el que se encuentra la totalidad de las formas y de las figuras, dimensiones y cuerpos, con lo que esto implica: movimientos, reposo, posiciones y representaciones, etc. y todas ellas subsisten por sí mismas, "en suspenso", es decir, sin estar contenidas en un lugar ni depender de un sustrato.

"Comprende", nos dice el autor. Hay ahí efectivamente un secreto magnífico, algo de una enorme importancia, y es el hecho de que la totalidad de las cosas existentes en el mundo superior tienen su *nādir* y su análogo en el mundo inferior. Todas estas cosas se conocen a través de su *nādir* y su análogo. Luego cuando has aprendido a conocer, como debe ser, la realidad de las luces efímeras, tu conocimiento te ayuda a conocer las Luces sustancialmente inmateriales. La razón de todo esto es que sepas que la luz accidental imperfecta del sol del mudo sensible es la *imagen* de la luz sustancial perfecta, que es la del sol del mundo de la Inteligencia, la Luz de las Luces. Del mismo modo, la luz de cada astro efímero es la imagen de una luz sustancial inmaterial. Éste es un tema profundísimo, que sugiere múltiples experiencias místicas. De ahí el imperativo del autor: "¡Comprende!".

h) Misma obra, págs. 230-234, §§ 246-248.

Estas Formas imaginales autónomas no son Ideas platónicas, puesto que las Ideas de Platón son luz pura y son inmutables, mientras que entre las Formas a que nos referimos las hay tenebrosas, y son las que atormentan a los réprobos; son formas horribles, repugnantes, cuya visión supone un sufrimiento para el alma; otras sin embargo son luminosas, son aquellas de cuya dulzura gozan los bienaventurados, y son formas bellas y espléndidas[21].

Quṭb al-Dīn Maḥmūd Šīrāzī: Así como los antiguos Sabios, como Platón, Sócrates, Empédocles y otros, afirmaron la existencia de las Ideas platónicas asegurando que son inteligibles y pura luz, también admitieron la existencia de las Formas imaginales autónomas, no inmanentes a un sustrato material de nuestro mundo. Admitieron que son sustancias separadas, independientes de las "materias materiales", que radican en la facultad meditadora y en la Imaginación activa del alma, en el sentido de que estas dos facultades son sus lugares epifánicos, los lugares en que se muestran estas Formas que claramente tienen una existencia concreta sin ser por ello inmanentes a un sustrato. Estos Sabios admitían la existencia de un doble universo: por una parte, el universo de lo suprasensible puro, que incluye el mundo de la Deidad y el mundo de las Inteligencias angélicas; por otra parte, el mundo de las Formas materiales, o sea, el mundo de las Esferas celestes y de los Elementos y, entre ambos, el mundo de las formas de las apariciones, es decir, el mundo de las Formas imaginales autónomas ...

Estas Formas imaginales no tienen sustrato en nuestro mundo material, pues si no las percibirían necesariamente los sentidos externos, sin que fueran necesarios los lugares epifánicos. Son sustancias espirituales, que subsisten en sí mismas y por sí mismas, en el mundo de la percepción imaginativa, es decir, en el universo espiritual.

Suhrawardī: He vivido en mi alma algunas experiencias auténticas y convincentes que demuestran que hay cuatro universos: el mundo de las Luces dominantes o arcangélicas *(Luces victoriales,* el *Ŷābarūt);* existe el mundo de las Luces que gobiernan los cuerpos (es decir, las Almas, el *Malakūt);* existe un doble *barzaj*, y existe el mundo de las Formas imaginales autónomas, tenebrosas unas, luminosas otras, las primeras de las cuales constituyen el tormento imaginal de los réprobos, y las segundas las dulzuras imaginales de las que gozan los bienaventurados ... A este último mundo es al que designamos como el mundo de las *Apparentiae reales* independientes de la materia *('ālam al-ašbāḥ al-muŷarrada);* a través de este universo es donde se lleva a cabo la resurrección de los cuerpos y las apariciones divinas, y donde se cumplen todas las promesas de la profecía.

Quṭb al-Dīn Maḥmūd Šīrāzī: Debemos pues comprender que el primero de estos universos es el de las Luces inteligibles separadas que no tienen ninguna ligazón con los cuerpos; son los cohortes de la Majestad divina, los Ángeles del rango más elevado *(Angeli intelectuales).* El segundo universo es el mundo de las Luces que rigen un cuerpo, tanto si son el Espahbad[22] de una Esfera celeste (*Angeli caelestes)* como de un cuerpo humano. El tercer universo constituye el doble *barzaj*; es el mundo de los cuerpos visibles a través de la percepción sensible (porque todo lo que es cuerpo forma un intervalo, una distancia, un *barzaj)*[23]. Se divide en mundo de las Esferas, con los astros que éstas contienen, y en mundo de los Elementos, con sus componentes. Finalmente, el cuarto universo es el mundo imaginal de la Imaginación activa; es un mundo inmenso, infinito, cuyas criaturas mantienen un paralelismo, uno a uno, con las que contiene el mundo sensible en el doble *barzaj*, los astros y los componentes de los Elementos, los minerales, vegetales, animales y el hombre ...

A este último mundo es al que se referían los antiguos Sabios al decir que existe un mundo dotado de dimensiones y de extensión, distinto al mundo material sensible. Infinitas son sus maravillas, innumerables sus ciudades. Entre ellas se encuentran Ŷābalqā y Ŷābarṣā. Son dos ciudades inmensas, cada una de las cuales cuenta con mil puertas. Son infinitas las criaturas que las habitan. Ni siquiera saben que Dios ha creado al Adán terrenal y su descendencia.

Este mundo corresponde al mundo sensible: sus Esferas celestes imaginales (es decir, Hūrqalyā propiamente dicho) están en perpetuo movimiento; sus Elementos (es decir, Ŷābalqā y Ŷābarṣā) y sus componentes reciben su influencia y al mismo tiempo las iluminaciones de los mundos inteligibles. Allí es donde se realizan hasta el infinito las distintas clases de Formas imaginales autónomas, formando una jerarquía de niveles diferenciados por la sutileza o la densidad. Los individuos que habitan cada nivel son infinitos, a pesar de que los distintos niveles sean en sí mismos finitos (pág. 240: En cada uno de estos niveles existen especies análogas a las que existen en nuestro mundo, pero son infinitas. Algunos están habitados por un pueblo de Ángeles y de humanos Elegidos. Otros están habitados por un pueblo de Ángeles y de genios y otros están poblados por demonios. Solamente Dios conoce el número de niveles y lo que contienen. El peregrino que se eleva de un nivel a otro superior descubre en cada nivel superior un estado más sutil, una belleza más fascinante, una espiritualidad más intensa, un deleite más

desbordante. El más elevado de estos niveles limita con el de las puras entidades inteligibles de luz, y se encuentra muy próximo a su ser análogo). Los profetas, los Iniciados, los teósofos místicos, todos ellos han admitido la existencia de este universo. Los peregrinos del espíritu encuentran en él todo cuanto les es necesario, todas las maravillas y taumaturgias que puedan desear ...

... A través de este universo se llevan a cabo las apariciones divinas, a veces majestuosas y de una belleza resplandeciente, temibles y terribles otras, bajo las que se manifiesta la Causa primera. Otro tanto se puede decir de las *apparientiae reales* bajo las que les conviene mostrarse a la Primera Inteligencia y a las demás Inteligencias arcangélicas, ya que para cada una de ellas existen múltiples que corresponden a las distintas formas que adoptan para aparecerse. Las formas de las apariciones divinas pueden tener lugares de epifanía en nuestro mundo y cuando se manifiestan en él es posible percibirlas visualmente. Esto es lo que ocurrió con Moisés cuando Dios se manifestó ante él en el monte Sinaí, como menciona la Tora. Esto es lo que le ocurrió al Profeta, que percibía la realidad del Ángel Gabriel, cuando éste se manifestó bajo la forma del adolescente Ḍaḥya al-Kalbī. Podemos decir que todo el universo de lo Imaginal es el lugar epifánico de la Luz de las Luces y de los seres de luz inmateriales, cada uno de los cuales se manifiesta bajo una forma determinada, siempre en función de la aptitud correlativa del receptáculo y del agente.

Finalmente, cuando se dice que a través de ese universo se cumplen las promesas de la profecía, si eso se refiere tanto a los tormentos que sufren los pueblos del infierno como a las dulzuras de las que gozan quienes están en el paraíso, es porque la condición del *cuerpo sutil* de que dispone el alma *post mortem* corresponde a la del cuerpo material sensible. El cuerpo sutil también tiene sentidos externos y sentidos internos, y tanto en el caso del uno como del otro, el sujeto que percibe y siente nunca es otro más que la propia alma.

i) Misma obra, págs. 240-242, §§ 256-258.

Las realidades suprasensibles con que se encuentran los profetas, los Iniciados y otros, unas veces se les presentan en forma de líneas de escritura, otras veces a través de la audición de una voz determinada que puede ser suave y dulce, o aterradora. A veces ven formas humanas de una belleza sorprendente que les dirigen las palabras más hermosas y charlan confidencialmente con ellos del mundo invisible; otras veces estas formas se les presentan como delicadas figuras, obras debidas al arte de los pintores más sensibles. A veces se presentan en un recinto, otras veces ven formas y figuras en suspenso. Todo cuanto percibimos en sueños, mntañas, océanos y continentes, voces extraordinarias, seres humanos, todo eso son otras tantas figuras y formas que subsisten por sí mismas sin tener necesidad de un sustrato. Otro tanto ocurre con los perfumes, colores y sabores. Montañas y océanos que se ven en sueños, tanto si se trata d un sueño verídico como de un sueño engañoso, ¿cómo podría contenerlo el cerebro, o cualquiera de sus concavidades, de qué modo se concibe o explica esta capacidad? Igual que el durmiente se despierta de sus sueños, o el imaginativo y el contemplativo entre la vigilia y el sueño, cuando vuelven de su visión, abandonan el mundo de las Formas imaginales autónomas sin tener que ponerse en movimiento ni tener la sensación de que exista una distancia material con relación a él, igualmente el que muere para este mundo encuentra la visión del mundo de la Luz sin tener que hacer el menor movimiento, porque él mismo está en el mundo de la Luz[24] ...

... Las Esferas celestes emiten sonidos que no están provocados por algo que existe en nuestro mundo sublunar. También hemos demostrado anteriormente que el sonido es algo distinto a la vibración del aire. Lo máximo que podemos decir al respecto es que aquí abajo el sonido está condicionado por la vibración del aire. Pero, si una cosa es una condición previa para que se produzca otra en otro lugar, eso no significa que también lo sea para su análoga. Del mismo modo que un hecho general puede tener múltiples causas que se permutan entre sí, de igual modo también pueden cambiar sus condiciones. Al igual que los colores de los astros no están condicionados por lo que condiciona los colores en nuestro mundo terrenal[25], lo mismo ocurre con los sonidos emitidos por las Esferas celestes. No se puede decir que los sonidos de una amplitud aterradora escuchados por los místicos visionarios estén provocados por una vibración del aire en el cerebro, ya que una vibración del aire con semejante fuerza, debida a alguna sacudida en el cerebro, es algo inconcebible. No, se trata de la Forma imaginal del sonido, y esta Forma autónoma es a su vez un sonido (*cómo:* de la misma manera que la Forma imaginal del hombre es un hombre, y que la de cada cosa es esa misma cosa respectivamente). Así se puede concebir que haya en las Esferas celestes sonidos y melodías que no estén condicionados en absoluto por el aire ni por una sacudida vibratoria. Y no podemos imaginarnos que haya melodías más deleitables que sus melodías, como tampoco podemos concebir que haya deseo ardiente que sea más ardiente que el de los *Angeli caelestes.* ¡Ah! Saludo a todos aquellos que se han embriagado y enloquecido en su deseo del mundo de la Luz, en su amor apasionado por la majestad de la Luz de las Luces, y que en sus éxtasis se han hecho semejantes a los "Siete Muy Firmes" (78:12)[26], pues su caso encierra una lección para todos aquellos que sean capaces de comprender.

Quṭb al-Dīn Maḥmūd Šīrāzī: Tal y como afirma el autor en el *Libro de las Conversaciones*, todos los Espirituales de los distintos pueblos han afirmado la existencia de dichas sonoridades, no en el nivel de Ŷābalqā y Ŷābarṣā, que son las ciudades del mundo de los Elementos en el *mundus imaginalis*, sino en el nivel de Hūrqalyā, la tercera ciudad, de infinitas maravillas, la que está en el mundo de las Esferas celestes del *mundus imaginalis*[27]. A aquel que llega hasta ella se le manifiestan las entidades espirituales que éstas encierran. Pitágoras contó que su alma se había elevado hasta el mundo superior. Gracias a la pureza de su ser y a la adivinación de su corazón, había escuchado las melodías de las Esferas y las sonoridades producidas por los movimientos de los astros, al mismo tiempo que percibía la discreta resonancia de las voces de sus Ángeles. Volvió después a su cuerpo material, y lo que había escuchado determinó las relaciones musicales y perfeccionó la ciencia de la música.

II

Muḥyī-l-Dīn Ibn 'Arabī

(muerto en 638/1240)

Lo imposible de describir
Aquí se cumple realmente.
Fausto, II parte

La Tierra que fue creada con el resto de la arcilla de Adán

El título completo del capítulo VIII de la gran obra de Ibn 'Arabī, *Kitāb al-Futūḥāt al-makkiyya* (*Las iluminaciones de La Meca* [o *El Libro de las Conquistas espirituales de La Meca*], ed. de El Cairo, 1329 h., vol. I, págs. 126-131) es: "Sobre el conocimiento de la Tierra que fue creada con el resto de la semilla de arcilla de Adán, y que es la Tierra de la Verdadera Realidad, con la mención de las sorpresas y de las maravillas que contiene". Como casi todos los capítulos de la obra, éste comienza con algunos versos a los que es muy difícil restituir la densidad de sus alusiones. Su tema: la palmera como símbolo de la Tierra celeste. En el límite del reino vegetal y animal, la palmera ha llamado especialmente la atención de los filósofos en el Islam, como una criatura excepcional. Al ser la Tierra celeste el secreto más íntimo del hombre, algo parecido a su Eva mística, se puede presentir el secreto de los términos en que el poeta se dirige a la palmera que la simboliza. Como símbolo de esta Tierra secreta, la palmera es "la hermana de Adán" (la palabra palmera, *najla*, en árabe es femenina). "¡Hermana mía o, más bien, tía! visible para todos, Tú eres el Imam femenino cuyo secreto sin embargo todos ignoramos. Los hijos te miran, oh hermana de mi padre ... Tía, dime cómo se revela en ti el secreto fraterno ... Tú eres el Imam femenino y el Imam es tu hermano; y aquéllos a quienes él precede[1] son otras tantas imágenes extraídas de sí mismo".

Otras tantas alusiones que explican en cierta medida las primeras líneas del capítulo: el secreto de la creación de la palmera, creada con el resto de la arcilla o gred con la que se formó al propio Hombre. Y de la greda con la que se formó su propia "hermana", todavía quedó un resto invisible, el equivalente a un grano de *sésamo,* no más. Pero eso mismo indica que no se puede considerar en términos corrientes de medida la extensión del espacio sensible y la que comienza allí donde terminan las coordenadas del espacio sensible. Allí mismo se desplegará la extensión sin límite de la Tierra celeste. Esto también quiere decir que podemos "separarnos del espacio sin salir de su extensión". 'Adb al-Karīm Ŷīlī (II.III, en esta edición) tratará a su vez de explicar el símbolo: la "Tierra de sésamo" es la hermana de Adán, o más bien la hija de su secreto íntimo. El linaje de uno es el linaje del otro. Perdura y sobrevive, cuando todo desaparece. Es una palmera que surgió del fruto que es el propio Adán; no hay otro recinto, pues el palmeral no está en otro lugar sino en el propio Adán. Por eso responden recíproca y espontáneamente el uno a la llamada del otro"[2].

Habría que reunir las múltiples referencias que aluden a la función de la palmera como símbolo de la Tierra celeste y de la resurrección[3]. Además la revelación coránica ignora, como ya sabemos, todo lo referente al nacimiento de Jesús en Belén; sin embargo, recuerdo o transposición de algún Evangelio de la Infancia, alude al nacimiento milagroso "bajo la palmera". Algunos comentaristas coránicos permiten establecer el nexo entre la "palmera de Maryam" y la palmera que es "hermana de Adán" como símbolo de la Tierra celeste, esa misma en la que nace el niño Jesús[4]. No podemos insistir aquí, como tampoco podemos insistir en todas las dificultades que presentan los textos cuya traducción hemos realizado por primera vez. Queremos no obstante llamar la atención sobre el parentesco temático entre el presente texto que trata de "la Tierra que fue creada con el resto de la arcilla de Adán", y el texto que podemos leer más adelante (II.X, 1) que aclara "en qué sentido el cuerpo del fiel creyente es la Tierra de su paraíso".

Debemos saber que, cuando Dios creó a Adán, que fue el primer ser humano formado, sobró un resto de arcilla. Con ese resto Dios creó la palmera, de tal modo que esta planta (*najla,* palmera, es femenino) es la *hermana* de Adán; luego para nosotros es como una tía paterna. La teología la designa de este modo y la asimila al creyente fiel[5]. Alberga secretos extraordinarios como no los contiene ninguna otra planta. Ahora bien, después de la creación de la palmera, quedó oculto un resto de la arcilla con que se había formado la planta; este resto representaba el equivalente de un grano de sésamo, y con este resto Dios hizo una Tierra inmensa. Como en ella colocó el Trono y todo lo que éste contiene, el Firmamento[6], los Cielos y las Tierras, los mundos subterráneos, todos los paraísos y los infiernos, es todo el conjunto de nuestro universo el que se encuentra íntegramente en esta Tierra, y sin embargo, todo ese conjunto no es, con relación a la inmensidad de esa misma Tierra, más que un anillo perdido en un desierto de nuestra Tierra[7]. Esa Tierra encierra maravillas y sorpresas que somos incapaces de enumerar, y ante las que la inteligencia queda impresionada.

En esa misma Tierra dios ha creado en cada alma (y en correspondencia con cada alma)[8] universos de glorificación cuya himnología no se interrumpe ni de día ni de noche, ya que sobre esa misma Tierra se ha manifestado la magnificencia de Dios y su poder creador resplandece ante los ojos de quien la contempla. Hay muchísimas cosas que son imposibles racionalmente, es decir, muchísimas cosas ante las que la razón ha establecido la prueba decisiva de que eran incompatibles con el ser real. Pues bien, todas esas cosas existen sin embargo en esa Tierra. Es la inmensa pradera en la que los místicos teósofos sacian su mirada; por ella se desplazan, van y vienen como les place. En el conjunto de los universos que componen esa Tierra, Dios ha creado especialmente un universo a nuestra imagen (un universo que mantiene un paralelismo exacto con cada uno de nosotros). Cuando el místico contempla este universo, se contempla a sí mismo, a su propia alma. 'Abd Allāh Ibn 'Abbās aludía a algo semejante, según lo que se cuenta de él en un determinado *hadiz:* "Esa *Kaaba* es una morada entre otras catorce morads. En cada una de las siete Tierras hay una criatura semejante a nosotros (nuestro homólogo), de tal modo que en cada una de las siete Tierras hay un Ibn 'Abbās que es mi homólogo"[9]. Esta tradición ha gozado de gran aceptación entre los místicos visionarios.

Volvamos a la descripción de esta Tierra, con su inmensidad y la multitud de universos que se han formado *de ella* y *en ella*. Esta Tierra es para los místicos el lugar donde se realizan las teofanías y las visiones teofánicas. Uno de ellos nos cuenta un caso que yo mismo conozco a través de una visión personal: "En esa Tierra", dice, "penetré un día en una reunión que se denominaba la Reunión de la Misericordia *(Maŷlis al-Raḥma).* Nunca he visto una reunión más maravillosa que esa. Mientras estaba en ella tuve una visión teofánica; lejos de arrancarme de mí mismo, me estabilizó en mi propia compañía. Ésta es una de las peculiaridades de esa Tierra. Cuando los místicos tienen visiones teofánicas en nuestro mundo material, mientras están presentes con su cuerpo de carne, estas visiones arrebatan a los extáticos ante sí mismos y los reducen a su visión; esto es lo que ocurrió con los profetas, con los grandes iniciados y todos aquellos que han experimentado estos éxtasis. Así pues, el mundo de las Esferas celestes, el Firmamento (*Kursī,* el Cielo de los Fijos) resplandeciente de constelaciones, el mundo del Trono que engloba a todo el cosmos, todo esto, se les arranca a los extáticos cuando tienen las visiones teofánicas, todo ello queda fulminado. Sin embargo, cuando el místico visionario ha penetrado en esa Tierra de la que hablo y tiene una visión teofánica, ésta no lo reduce a su percepción contemplativa, no lo arranca de su acto de existir y permite que convivan en él la visión y la palabra".

También dice: "En esta reunión a la que acabo de aludir, viví experiencias y conocí secretos que no puedo contar a causa de lo oculto de las cosas tratadas, y porque no se puede llegar a percibir y comprender estas cosas antes de verlas uno mismo tal como las ve el que tiene la visión directa".

Y en esa Tierra hay jardines, paraísos, animales, minerales, cuyo número sólo Dios puede conocer. Ahora bien, todo lo que se encuentra en esta Tierra, absolutamente todo, está vivo y habla, tiene una vida similar a la de cualquier ser vivo, dotado de pensamiento y de palabra. Dotados de vida y de palabra, esos seres ofrecen un paralelismo con los que se encuentran aquí abajo, con la diferencia de que en esa Tierra celeste las cosas son permanentes, imperecederas, inmutables; su universo no muere. Esto es así porque esa Tierra no acoge a ninguno de nuestros cuerpos físicos hechos de arcilla humana perecedera; tiene como exigencia peculiar el no admitir más que cuerpos cuya cualidad debe ser homogénea con su propio universo o con el mundo de los Espíritus. Los místicos penetran en ella con su Espíritu, y no con su cuerpo material. Abandonan su habitáculo de carne sobre nuestra Tierra terrenal y se inmaterializan[10].

Sobre esta Tierra existen formas y figuras de una raza maravillosa, de un carácter extraordinario. Velan en las entradas de las avenidas que dominan este mundo en el que estamos, Cielo y Tierra, paraíso e infierno. Cuando uno de nosotros busca el camino de acceso a esa Tierra, la de los Iniciados, de la categoría que sea, hombres o genios, Ángeles o habitantes del paraíso, la primera condición que tienen que cumplir es la práctica de la gnosis mística y el abandono fuera del cuerpo material. Entonces encuentra estas Formas que se alzan y velan en las entradas de las avenidas, donde Dios las colocó especialmente para este fin. Una de ellas se dirige al recién llegado, lo cubre con un vestido adecuado a su rango espiritual, lo coge de la mano, pasea con él por esta Tierra y la disfrutan según sus deseos.

Se dedica a reflexionar sobre las obras maestras divinas, no pasa cerca de ninguna piedra, de ningún árbol, de ningún pueblo, de cualquier cosa, sin hablarle, si lo desea, igual que un hombre charla con un compañero. Hablan idiomas distintos, desde luego, pero esta Tierra posee como don propio el conferir a cualquiera que entre en ella la capacidad de comprender cualquier lengua. Cuando ha alcanzado su objetivo y piensa en volver a su morada, su compañera camina con él para acompañarle hasta el mismo lugar por el que había entrado. Allí se despide de él, le despoja del vestido con el que le había cubierto y se aleja de él[11]. Entonces éste ha recibido ya un caudal de conocimiento y de indicios, y su conocimiento de Dios ha aumentado con algo de lo que todavía no se había dado cuenta el visionario. No creo que la comprensión pueda penetrar jamás con una profundidad y una rapidez comparables a la que se produce en esa Tierra. También entre nosotros, en nuestro propio mundo y en nuestra existencia presente, algunas manifestaciones corroboran nuestra afirmación.

Ibn 'Arabī cuenta el extraño caso acaecido a un sufí iraní, Awhad al-Dīn Kīrmānī (muerto en 624/1227)[12], en su adolescencia; él mismo fue quien se lo contó a Ibn 'Arabī (es importante señalar el hecho de este encuentro personal). El joven sufí quiso ayudar a su šayj, que se encontraba enfermo. Al llegar a Takrīt (ciudad de Mesopotamia), pidió permiso al šayj para ir a buscar una medicina al hospital de Sanŷar. El šayj, conmovido por la preocupación de su joven discípulo, se lo concedió. El adolescente llegó pues al *maŷlis* del Emir, pero como éste no lo conocía, se sentía intimidado y temía una negativa. Vio sin embargo que el Emir lo acogía con la mayor benevolencia, preguntándole qué deseaba y ordenando a su sirviente que cumpliera sus deseos. Satisfecho y triunfante, el joven sufí volvió junto a su šayj y le contó todo lo que le había ocurrido. Entonces el šayj sonrió y le dijo: "Hijo mío, la preocupación que sentías por mí me inspiró, y al ver que sufrías por mí te concedí el permiso que solicitabas. Cuando te marchaste temí que el Emir te hiciera avergonzarte si se negaba a recibirte. Entonces me separé de mi propio habitáculo corporal, entré en el del Emir y me senté en su lugar. Cuando llegaste fui yo quien te recibió y actué contigo como ya sabes y volví después a este habitáculo que ves. En realidad no necesito esa medicina y no tengo que tomarla". "Estamos ante el caso", dice Ibn 'Arabī, "de una persona que pudo manifestarse bajo el aspecto de otra. ¿Qué puede ocurrir con los habitantes de esa Tierra?".

La anécdota siguiente (págs. 128-129) la constituye un extenso relato de Ḏu-l-Nūn Miṣrī (muerto en 245-869) que nos informa en primer lugar de que el *tiempo* de esa Tierra no es un tiempo uniforme y homogéneo. "Los *tiempos* de esa Tierra son heterogéneos (cualitativamente diferentes)". Cada acontecimiento, cada persona, *tiene* su tiempo. Un día de nuestro tiempo terrenal puede ser equivalente a muchos años. Luego Ḏu-l-Nūn describe minuciosamente las maravillas de esa Tierra en términos que recuerdan las narraciones tradicionales referentes tanto a la montaña de *Qāf*, la montaña psico-cósmica, como al *Var* de Yima. Visitó la Tierra de plata, la Tierra de alcanfor blanco, la Tierra del azafrán. Describe sus maravillas y sus bellezas, el encanto y la dulzura de las criaturas que las habitan, sus cándidas costumbres, los minerales y las piedras preciosas, los colores que las adornan. Allí reina una luz que no es la del sol físico, y produce no obstante, al igual que en nuestro mundo, la alternancia entre días y noches. La oscuridad de las noches sin embargo nunca es un velo, nunca impide que la mirada vez un objeto. En ella se libran luchas que son meros juegos, sin odio ni heridas.

Se hacen viajes por mar, amenizados con naufragios: el agua no es un elemento hostil, no pone en peligro de muerte; se camina sobre su superficie hasta que se alcanza la orilla opuesta. En esta Tierra también se producen seísmos, más violentos incluso que los de nuestra Tierra terrenal. Se produjo uno precisamente del que fue testigo Ḏu-l-Nūn. Cuando el movimiento se calmó, los seres benévolos que le rodeaban lo tomaron de la mano y se interesaron por una de sus hijas, llamada Fátima. "«Cuando la dejé junto a su madre, se encontraba perfectamente», dijo. «Dices la verdad, pero esta Tierra nunca tiembla mientras está con nosotros uno de vosotros sin que éste muera (y entonces no se queda definitivamente con nosotros) o muera alguno de los suyos. Este seísmo era el signo que indicaba la muerte de tu hija»". Cuando Ḏu-l-Nūn abandonó a sus compañeros de ese mundo (el ceremonial del retorno es el que ya hemos citado anteriormente) y volvió a nuestra Tierra, se enteró efectivamente de la partida de su hija.

Estamos obligados a resumir aquí al máximo todos estos datos cuyo interés para la fenomenología religiosa está en función del principio enunciado anteriormente: en esa Tierra cada alma tiene su universo (la palmera que es la "hermana" de Adán); cuando ésta lo contempla, se contempla a sí misma. En este sentido sería conveniente interpretar otra visión narrada por Ibn 'Arabī: la de una *Kaaba* cuyas proporciones superan las del templo que se encuentra en La Meca. Los que estaban dando las vueltas rituales no llevaban el traje ritual del peregrino. Constaba de cuatro columnas que dirigían la palabra a quienes giraban a su alrededor, y los iniciaban en conocimientos que hasta entonces ignoraban (comparar además el símbolo de la única columna visible del templo, como Espíritu Santo intérprete del Misterio, cf. nuestro *Soufisme d'Ibn 'Arabî,* 2a. ed., pág. 181 y pág. 286 nota 258). Allí también hay un océano que es de *tierra* y que sin embargo se comporta como si fuera *agua* (comparar *infra*, II.IX, 4b, el párrafo en el que el I Imam, ante la pregunta sobre la Obra alquímica, declara: "Pongo a Dios por testigo de que no se trata de nada más que de Agua en estado sólido [...] Tierra fluida"). Y sobre este océano se perfila la visión de un navío extraño, hecho con piedras magníficas: dos columnas se alzan sobre sus alas, la playa que hay detrás del navío entre las dos columnas (el autor dibuja el mismo esquema) está abierta al mar, sin que éste penetre en ella. Luego sigue la mención de las *trece ciudades de luz* situadas en esa Tierra, en la que sólo penetran aquellos gnósticos que forman parte de los elegidos (la interpretación chiíta distingue espontáneamente en estas ciudades de luz al Profeta y los doce Imames). Siguen otros detalles, no menos ricos en virtualismo simbólico ...

Así pues, todo lo que la razón, basada en pruebas, considera imposible entre nosotros, hemos comprobado que en esa Tierra no sólo no es imposible, sino algo posible que de hecho se cumple[13]. "Pues Dios tiene poder sobre todas las cosas" (3:25 y *passim).* Sabemos que nuestras mentes son limitadas, pero que Dios tiene poder sobre la *coincidentia oppositorum:* poder para hacer existir un cuerpo en dos lugares distintos, poder para hacer que permanezca el accidente independientemente de su sustancia y transferirlo de una sustancia a otra, poder para hacer que subsista el sentido espiritual a través tan solo del sentido espiritual (sin soporte exotérico). Todo acontecimiento, todo prodigio y signo que nos llega a nosotros y cuya *apariencia real* la mente racional se niega a admitir, lo vemos perfectamente realizado como apariencia real en esa Tierra.

Todo cuerpo que adopta lo espiritual, ángel o genio, toda forma o figura en la que el hombre se contempla a sí mismo en sueños, todo eso son cuerpos sutiles que pertenecen a esa otra Tierra. Cada uno de estos cuerpos ocupa el lugar que le corresponde, con prolongaciones sutiles y tenues que se extienden por todo el universo. A cada una de estas "sutilezas" le corresponde un personaje de confianza. Cuando éste ve con sus propios ojos a una entidad espiritual determinada entre todas las entidades espirituales, es porque tiene una aptitud especial para una u otra forma específica, la que adopta precisamente ese Espíritu, del mismo modo que el ángel Gabriel adoptó con el Profeta la forma del hermoso adolescente Dahya al-Kalbi. La causa radica en que Dios ha situado esta Tierra en el *barzaj*, el intermundo, y ha fijado un emplazamiento para estos cuerpos sutiles que adoptan los seres espirituales puros, y hacia los que se transfieren nuestras almas durante el sueño y después de la muerte. Por esta razón nosotros mismos somos una parte del universo.

Finalmente, esta Tierra tiene un límite que desemboca en el paraíso; es el que se denomina "pórtico o esplanada". También tiene otro límite contiguo al mundo de nuestra Tierra terrenal. Para que puedas comprender, a través de una metáfora, cómo se puede prolongar hasta nuestro propio mundo, te voy a hacer la siguiente comparación: supongamos que un hombre fija la mirada en una lámpara, o en el sol, o en la luna, y después, mediante un parpadeo, las pestañas de sus párpados se interponen entre el cuerpo luminoso y la mirada del observador; éste verá numerosas líneas luminosas, que se extienden desde ese cuerpo luminoso hasta sus propios ojos, toda una red, por ejemplo, que partiendo de la lámpara va a unirse con sus propios ojos. Cuando lenta y progresivamente los párpados se levantan de nuevo ante la mirada del observador, éste ve cómo esa red de líneas de luz se retrae y contrae poco a poco hacia el cuerpo luminoso.

Pues bien, el cuerpo luminoso representa aquí el lugar que en esa Tierra está propiamente reservado a una u otra forma de aparición (el cuerpo sutil que adopta la entidad espiritual). El observador es por su parte la imagen de nuestro propio mundo. En cuanto a la expansión de las líneas de luz, ésta corresponde a las formas de los cuerpos sutiles a través de los cuales nuestras almas se transfieren al pórtido del Paraíso durante el sueño o después de la muerte, y que son asimismo las formas de las apariciones que adoptan los Espíritus. Tu deseo de obtener una visión de estas líneas de luz jugando con tus párpados, de modo que las pestañas se interpongan entre tu mirada y el cuerpo luminoso que estás observando, se puede comparar con la aptitud para la percepción visionaria. Cuando realizas esta experiencia, la emisión de las líneas de luz desde el cuerpo luminoso corresponde entonces a la emisión de las formas (que adoptan para ti los seres espirituales), cuando has alcanzado esa capacidad (para la visión de una u otra forma de aparición). La contracción de las líneas de luz retrayéndose hacia el cuerpo luminoso cuando dejan de interponerse los párpados simboliza la imagen del retorno de estas formas retirándose hacia esa Tierra, cuando cesa tu estado de aptitud. Tras esta explicación no cabe ninguna otra explicación. Ya nos hemos extendido bastante en una de nuestras obras importantes sobre las maravillas de esa Tierra y sobre los conocimientos que están vinculados a ella[14].

III

Dā'ūd Qayṣarī

(muerto en 751/1350)

Mundus imaginalis

Texto extraído del comentario del *Fuṣūṣ al-hikam* de Ibn 'Arabī, cap. VI de la introducción, Bombay 1299 h., págs. 30-ss. y 1300 h., págs. 25-ss. (si es necesario, cotejar ambas ediciones).

Debes saber que el *mundus imaginalis, (al-'ālam al-miṯālī,* mundo de las Formas imaginales)[1] es un universo espiritual de sustancia luminosa; por una parte, tiene afinidad con la sustancia material, porque es objeto de percepción y está dotado de extensión; por otra parte, tiene afinidad con la sustancia inteligible separada, porque su naturaleza es pura luz. No es ni un cuerpo material compuesto, ni una sustancia inteligible separada, porque es un b*arzaj*, es decir, un intermundo, un límite que separa al uno del otro. Todo lo que forma un intervalo, un *barzaj,* entre dos cosas, difiere necesariamente de estas dos cosas, o más bien tiene necesariamente dos dimensiones, a través de cada una de las cuales simboliza el universo al que corresponde esta dimensión. Es cierto que también podemos decir que es un cuerpo de luz cuya sutileza iguala a la máxima sutileza que se puede concebir. De este modo, es un límite, un intermundo que establece una separación entre las sustancias separadas puramente sutiles y las sustancias materiales densas y opacas, aunque estre estas últimas existan también algunos cuerpos más sutiles que los demás, como ocurre, por ejemplo, con los Cielos con relación al resto de los cuerpos.

No se trata pues de un mundo accidental, como creía cierto pensador, porque consideraba que las formas imaginales se podían disociar de sus realidades sustanciales, como en su opinión ocurría con las formas inteligibles. Lo cierto es que existen formas sustanciales en cada uno de estos universos: universo espiritual, universo inteligible, universo imaginal, y que todas estas realidades sustanciales asumen formas que corresponden a su universo respectivo.

Cuando se ha entendido bien cómo son las cosas, se comprueba que el poder imaginativo (la *Imaginadora)* que pertenece al Alma del universo, que abarca por sí misma todo lo que abarcan las demás potencias imaginativas (las de las *Animae caelestes),* ess el sustrato y el lugar epifánico de ese intermundo[2]. Se le llama *mundus imaginalis* porque contiene las Formas imaginales de todo cuanto existe en el mundo, y porque es lo *imaginal* de todas las Formas de los individuos y de las esencias que existen en el plano del conocimiento divino. También se llama mundo de la Imaginación autónoma porque es inmaterial cuando se compara con la imaginación inmanente[3]. No hay ninguna realidad suprasensible, ninguna entidad espiritual ni Espíritu que no tenga una Forma imaginal que corresponda a sus perfecciones, ya que cada una de ellas participa del Nombre divino "el Revelado" (*al-Ẓāhir).* En este sentido se relata dentro de una tradición cierta que cuando el Profeta vio a Gabriel en el *Loto del límite*[4]*,* el Ángel tenía seiscientas alas, cada mañana y cada tarde se adentraba en el río de la Vida, salía de él sacudiendo las alas, y con las gotas que se dispersaban Dios creaba innumerables Ángeles.

En este intermundo se halla el Trono (*'arš*, el Cielo supremo), el Firmamento (*kursī*, el Cielo de los Fijos), los siete Cielos y las Tierras, y todo lo que unos y otros contienen. A este nivel se despierta la consciencia del estudioso, comprende en qué consistió el *Mi'rāŷ* (la asunción celeste) del Profeta, de qué modo tuvo el Profeta la visión de Adán en el primer Cielo, la visión de Juan y de Jesús en el segundo Cielo, la visión de José en el tercero, la de Idrīs (Henoch-Hermes) en el cuarto, la de Aarón en el quinto, la de Moisés en el sexto y la de Abraham en el séptimo. Comprende la diferencia que han entre lo que contempla en sueños y la facultad que poseen los medianamente adentrados en la vía mística para realizar imaginativamente una ascensión al Cielo, y por otra parte lo que se contempla realmente en el mundo espiritual. Las formas percibidas en nuestro mundo son las *sombras* de estas Formas imaginales. Por esta razón el gnóstico reconoce, por fisionomía intuitiva, los estados internos del hombre al observar su forma externa ...

... A su vez nuestras representaciones imaginativas, que son las Formas imaginales cautivas[5], no son más que una muestra del mundo espiritual, una sombra entre las sombras que Dios ha creado como indicio y prueba de la existencia de ese mundo espiritual. Por esa razón los maestros en visión mística han creado algo adyacente al mundo espiritual, que recibe su luz, como los riachuelos y grandes ríos que desembocan en el mar y como las elevadas ventanas por las que penetran los rayos de luz en una casa.

A cada uno de los seres que existen en el mundo de los sentidos le corresponde una Forma imaginal cautiva, que se puede percibir a través de la imaginación en el mundo humano, tanto si es un Cielo, un astro o un Elemento, un mineral, planta o animal. Para cada uno de ellos existe un Espíritu y energías espirituales, y participan de alguna manera de ese Espíritu, pues de otro modo no habría una correspondencia exacta entre los universos. Todo lo más que podemos decir es que en los minerales la manifestación no es la misma que entre los animales. El propio Dios manifiesta: "No hay nada que no glorifique a través del acto de glorificación que le es propio, pero vosotros no comprendéis su himno de alabanza" (17:46)[6]. Esto lo confirma alguna de nuestras tradiciones, cuando asegura que los animales *ven* cosas que entre los humanos sólo pueden ver los místicos visionarios. Es posible que esta visión tenga lugar en el *mundus imaginalis* absoluto, es posible que tenga lugar en el mundo de las Formas imaginales cautivas[7]. ¡Dios sabrá qué ocurre en realidad!

Pero a causa de su ceguera, a estos humanos incapaces de levantar el velo, el Libro sagrado los sitúa "en lo más bajo del nivel más inferior" (95:5). En cuanto al místico, cuando durante su peregrinación alcanza el *mundus imaginalis* absoluto, a través del éxodo que le lleva fuera de su imaginación cautiva, llega al límite en todo lo que contempla y descubre la realidad tal como es, porque las Formas imaginales están en perfecta correspondencia con las Formas inteligibles inscritas en la *Tabula secreta*, que es la forma epifánica del mundo divino. A partir de ese momento puede ocurrir que al ser humano se le manifieste, por percepción visionaria, la revelación de su individualidad eterna en sus estados sucesivos, pasados y futuros, porque se ve entonces transferido del mundo de la Sombra al mundo de las Luces verdaderas y esenciales ...

... Finalmente debes saber que el *barzaj* en el que se encuentran los Espíritus tras abandonar el mundo terrenal es distinto del *barzaj* que se extiende entre las puras entidades espirituales y el mundo de los cuerpos. Esto es así porque los niveles del descenso del ser y los escalones de su ascenso forman un ciclo. Ahora bien, los niveles que preceden a la existencia en el mundo terrenal representan distintos grados dentro de los descensos; son la anterioridad, mientras que los que le suceden pertenecen a los niveles del ascenso; representan grados posteriores. Por otra parte, las Formas imaginales que se unen a los Espíritus en el segundo *barzaj* son las formas de sus obras y el resultado de sus actividades anteriores en este mundo terrenal[8], a diferencia de las formas del primer *barzaj*. Por esta razón unas no pueden ser idénticas a las otras. No obstante, ambas tienen en común el ser un universo espiritual y sustancias inmateriales de pura luz, que contienen la realidad imaginal de las formas de este mundo. El šayj (Ibn 'Arabī) señala claramente, en el capítul 321 de *Las iluminaciones de La Meca*[9], que el segundo *barzaj* es distinto al primero. A éste lo llama el "misterio de lo posible", en el sentido de que es posible que lo que exista en el primero se manifieste en nuestro mundo visible, mientras que es imposible que vuelva al estado visible lo que está en el segundo, excepto cuando llegue el Último Día. a muy pocos de nosotros les es dado contemplar este segundo *barzaj*, a diferencia del primero. Éste se manifiesta y lo podemos contemplar muchos de nosotros. Entonces quienes accedan a ello pueden conocer acontecimientos futuros en el mundo, pero no tienen poder para descubrir dónde están quienes han abandonado este mundo.

IV

'Abd al-Karīm Ŷīlī

(muerto en 805/1403)

El texto que traducimos seguidamente procede de la obra más conocida de 'Abd al-Karīm Ŷīlī, el *Libro del Hombre Perfecto (Kitāb al-Insān al-kāmil),* ed. de El Cairo, 1304 h. Habría que hacer cuanto antes una edición crítica que ofrezca más garantías a la lectura de este texto. El capítulo VII (II, págs. 27-28) tiene como tema "que la Imaginación es la sustancia (*hayūlā,* la materia) de todos los universos".

Hagamos primero algunas observaciones previas y muy elementales. Desde el comienzo del capítulo nos sorprende el valor absoluto del poder imaginativo (la *Imaginadora):* es "la vida del Espíritu del universo; es su principio y su propio principio es hijo de Adán". Al igual que en Ibn 'Arabī, es el secreto mismo de la cosmogonía como teofanía, de la creación como autorrevelación divina. Existe incluso una entidad espiritual superior, que el místico conoce, denominada "Espíritu de la imaginación" y "Espíritu del paraíso". Pero de repente se nos recuerda la advertencia del Profeta: el sueño de los humanos dormidos en la inconsciencia de los sueños que son el mundo de la imaginación. De hecho no hay en ello ni contradicción ni disonancia, sino que está ahí implicado el secreto del conocimiento del que depende que el hombre permanezca en la inconsciencia o que pase a formar parte de los Vigilantes del *al-A'rāf.*

Como todos los niveles de los universos son otros tantos actos teofánicos producidos por la Imaginación divina absoluta, no puede hablarse de reabsorción, ni de negarlos o suprimirlos sin ir contra la Voluntad divina teofánica. Esta rebelión es la que identifica precisamente a los pueblos del Infierno, porque no lo han comprendido. Pero 'Abd al-Karīm Ŷīlī nos ayuda a comprender al plantear una distinción que está de acuerdo con la que ya hemos visto (cf. II.III, nota 3, en esta edición). La Imaginación, considerada en su totalidad, tiene un doble principio, una doble fuente: por una parte es una configuración activa y pertenece al mundo de la superexistencia (es el mundo de la Imaginación absoluta, mundo del *Malakūt* o mundo del Alma); por otra parte, es la imagen imaginada, configurada, representación perecedera (son las Imágenes "cautivas" en las facultades del hombre en su actual condición). El sueño de la inconsciencia consiste en ignorar la verdadera naturaleza de las percepciones sensibles, es aceptar pasivamente como datos materiales (datos empíricos, datos históricos, etc.), datos ante los cuales el hombre permanece inconsciente e ignorando el poder que, en sí mismo, los crea. Es el sometimiento total a estos datos, y ésta es la razón por la que Ŷīlī explica (II, págs. 59-60) que este sometimiento es precisamente la condición del *Infierno,* que es un contrasentido o rebelión respecto a la teofanía como tal, porque al ignorar en qué consiste se substituye por el yugo de las objeciones esclavizadoras.

La condición *paradisíaca* por el contrario consiste en superar este sometimiento, porque se tiene consciencia de la ley secreta del universo como teofanía, y porque aceptamos este secreto.

Al que alcanza este conocimiento "Dios lo erige como juez que decide sobre las realidades del universo". Esta consciencia, este despertar del sueño dogmático que sometía a la autoridad de las cosas externas, es lo que se denominará la *copresencia* recíproca del ser-creador y del ser-criatura. Como ha comprendido los *datos,* y al partir no sufre su yugo, el místico está copresente ante la presencia del *Donante* de estos datos. A partir de ese momento, la Imaginación teofánica se transforma en *Imaginatio vera,* el secreto mismo de la fuerza creadora de todos los universos, y eso es lo que quiere decir "ser un Vigilante" (un *Egregoros),* uno de los hombres de *al-A'rāf.* El que ha llegado a conocer la ley que confiere a este universo su estructura y ha demostrado su capacidad para disponer a voluntad de lo que su conocimiento ha obtenido, ése está en *al-A'rāf,* el lugar de la Proximidad divina, lugar al que alude la aleya coránica: "Estancia de verdad, junto a un rey poderoso" (54:55). Ésta es la razón por la que todos nuestros autores explican el misterioso término de *al-A'rāf* a través de la misma raíz de la que procede la palabra *ma'rifa*: conocimiento de gnosis, conocimiento que es realización espiritual.

Son numerosas las tradiciones relativas al *al-A'rāf,* y haría falta todo un libro para coordinarlas e interpretar su sentido. Abundan en el chiísmo (cf. *Safīna,* II, 182). Para el šayj Mufīd, que expresa una opinión generalizada, es una montaña o una muralla, un lugar intermedio entre el paraíso y el infierno. Las aleyas coránicas (7:44 y 46) designan *al-A'rāf* como muralla donde se encuentran hombres dotados del poder de discernimiento fisionómico, es decir, capaces de reconocer el fondo íntimo de cada uno a través de su fisionomía. Para los teólogos chiítas, estos hombres de *al-A'rāf* son los Catorce Inmaculados (el Profeta, Fátima y los doce Imames): sólo entra en el Paraíso aquel a quien éstos reconocen, y no pueden reconocer precisamente más que a quien los ha conocido. Este reconocimiento es también una *copresencia*, puesto que consiste en ser conocido por conocer a su vez uno mismo, de modo que interior y exterior se complementan. De este modo, esta *copresencia* en el conocer y ser conocido se debe a la función teofánica de la persona de los santos Imames del chiísmo. De ahí el sentido de la situación de *al-A'rāf* en el esoterismo en general. *Al-A'rāf* es "la altura que domina", desde la cual y por la cual es posible la percepción teofánica como tal, es decir, la percepción visionaria del ser divino como si se epifanizara en cada cosa, con sus Atributos, siendo cada cosa una forma teofánica de éstos.

Conclusión esencial: nuestros autores asocian a la denominación de *al-A'rāf* como "altura dominante, promontorio", uno de los *hadices* del Profeta en el que se centra toda la hermenéutica esotérica del Corán: cada aleya tiene un exotérico (*ẓāhir,* el texto literal que se recita), un esotérico (*bāṭin,* el sentido oculto que debemos comprender), una delimitación (*ḥadd,* que establece el comportamiento práctico) y "una altura de mira" que es lo que Dios pretende realizar en el hombre y a través del hombre. Esta idea se ha enriquecido con otras variantes que se han hecho tradicionales, de Imam en Imam (los siete sentidos exotéricos, los nueve planos de referencia, etc.). Rūzbihān y otros lo mencionan al inicio de su *Tafsīr*. *Al-A'rāf* es pues el "promontorio", la altura que debemos alcanzar y "realizar" para percibir el sentido espiritual, o más bien podríamos decir que alcanzarlo es eso mismo: percibir, "realizar" el sentido espiritual de las Revelaciones, la "historia espiritual" (la historia *imaginal)* es la dimensión invisible de los datos literales y de los acontecimientos terrenales.

Los místicos, conocidos ellos mismos y reconocidos en la medida misma en que conocen, se convierten a su vez en "hombres de *al-A'rāf*". Por esta razón son los *teo-sofoi (al-'ārifūn bi-Llāh),* ya que el que conoce a Dios conoce la estructura del otro mundo.

Nuestro texto menciona también un lugar místico del otro mundo, próximo a *al-A'rāf*, y es mejor que conozcamos ya desde ahora la interpretación que nos ofrece el propio Ŷīlī (II, págs. 59-60). Es el lugar que se designa como *al-Kaṭīb*, la "duna" o "región de las dunas". Se nos dice que es una zona o un plano situado debajo de *al-A'rāf*. La diferencia entre los habitantes del *Kaṭīb* y los habitantes de *al-A'rāf* es que los primeros salieron de este mundo antes de que Dios apareciera ante ellos. Cuando emigran a otro mundo su estancia se realiza entonces en el paraíso, de donde puede ocurrir que Dios les haga salir hacia *al-Kaṭīb* para aparecer ante ellos, es decir, para mostrarse ante cada uno de acuerdo con la fe y el conocimiento que cada uno tenga de Dios. Los habitantes de *al-A'rāf*, por su parte, son los Espirituales a quienes Dios se ha manifestado (*taŷallī*, teofanía) antes de que abandonaran este mundo, y que de ese modo alcanzaron la visión desde este mundo. Para ellos no hay estancia en el más allá fuera de Dios, "ya que si se llega a un país en el que vive un amigo al que ya conocemos, este amigo no te permitirá vivir fuera de su casa".

En otras páginas (II, pág. 70), a l largo de una topografía imaginal muy desarrollada que describe los siete Cielos y las siete Tierras (cf. también el texto traducido, II.X, 1, en esta edición), Ŷīlī habla de nuevo del misterioso país de *Yūḥ*, país de los "hombres de lo Invisible" que sólo reconocen como única soberanía la del profeta Jiḍr (Jaḍir), y en el que vamos a ver cómo penetra el peregrino del espíritu. Esta vez a la Tierra celeste, que es la primera de las Tierras, se la denomina la "Tierra de las Almas", y está descrita en términos que recurren a los símbolos del Norte (cf. I, cap. II, 1 *in fine* y 2) que hacen reaparecer de nuevo en la gnosis islámica el tema del "paraíso hiperbóreo" (cf. el *Var* de Yima). Es una tierra que fue creada más blanca que la leche, más suave que el almizcle. Cuando Adán salió hacia su exilio, se volvió del color del polvo, excepto una zona del extremo norte, gobernada por Jiḍr, habitada por los "hombres de lo Invisible" y cuyo acceso no puede encontrar ningún pecador. País del "sol de medianoche": queda abolida la obligación de la Oración nocturna, ya que el alba llega antes de que el sol se oculte.

Apart from Heaven's Eternity
And yet how from Hell!
Edgard A. Poe, *Al-Aaraf*

1. Al-A'rāf, la Tierra de los Vigilantes

Debes saber -¡que Dios te ayude!- que la Imaginación es el principio y la fuente del ser; es la esencia que contiene la perfección de la teofanía *(ẓuhūr al-ma'būd*, la epifanía del que es adorado). Medita sobre tu fe personal respecto al Ser divino. ¿Acaso no ves que esta fe se asocia con determinados atributos y con algunos Nombres que ésta implica? ¿Dónde está el lugar, cuál es el órgano de esa convicción íntima en la que Dios el Altísimo se te manifiesta? Ese lugar, ese órgano es precisamente la Imaginación, y por eso mismo afirmamos: la Imaginación es la esencia en la que se encuentra la perfección de la teofanía.

En cuanto tomas conciencia de ello te parece evidente que la Imaginación es principio y fuente de todo el universo, porque el Ser divino es también principio y origen de todas las cosas, y que la más perfecta epifanía sólo puede tener lugar en un receptáculo que sea a su vez origen y

principio. Ese sustrato es la Imaginación. A partir de ahí es cierto que la Imaginación es principio y fuente de todos los universos sin excepción.

Entonces, ¿no ves que el Profeta ha hecho un sueño de lo que es objeto de la percepción de los sentidos, y de ese sueño una imaginación? "Los humanos duermen", ha dicho; "y cuando mueren se despiertan"[1]. Lo que significa: en ese mismo momento se les revelan en su verdadero sentido las realidades que habían conocido en este mundo, y comprenden que entonces dormían. Eso no quiere decir que con la muerte se produzca el despertar total, pues la inconsciencia respecto a Dios planea tanto sobre los habitantes del intermundo (*barzaj)* como sobre los hombres del Último Día, tanto sobre los habitantes del infierno como sobre los habitantes del paraíso, hasta que aparece ante ellos el Ser divino en la "región de las dunas"[2], hacia la que los habitantes del paraíso pueden acudir en ocasiones y contemplar entonces a Dios.

Esta inconsciencia es el sueño. El principio y fuente de todos los universos es Imaginación, por eso la Imaginación une a todos los individuos que se encuentran en estos universos. Cada una de las múltiples comunidades está unida por la imagen imaginada, sea cual fuere el universo entre los universos en el que se encuentra. Los habitantes de este mundo, por ejemplo, están unidos por la imaginación de la vida cotidiana o por la de la vida futura (queriendo "garantizar" la una y la otra). Pero ambas suponen una inconsciencia de la *copresencia* recíproca con Dios[3]. Por eso son personas que duermen, mientras que quien está *copresente* ante la Presencia divina es un Vigilante, alguien Alerta (un *Egregoros)*[4]; su grado de vigilia está en función de su *copresencia* con Dios.

A su vez, los habitantes del intermundo (*barzaj)* también son personas que duermen, aunque su sueño sea más ligero que el de algunas personas de nuestro mundo. Su atención se centra en una angustia o una dulzura que es a la vez algo que *es* ellos mismos, procede de ellos mismos y algo *en lo que* son ellos mismos. Ahora bien, eso también es un sueño porque hace que estén distrídos e inconscientes de Dios. Lo mismo ocurre con los hombres del Último Día, pues aunque se detengan ante Dios para la "rendición de cuentas", aunque estén rindiendo cuentas no están *copresentes* con Dios. Se trata de un sueño porque es una inconsciencia, a pesar de que sueño es más ligero que el de los habitantes del intermundo. Así ocurre también con los habitantes del paraíso y más aún con los habitantes del infierno. Los primeros están *con* la dulzura que sienten, los segundos *con* las angustias que sienten. Y eso quiere decir que no tienen conciencia de Dios. Es un sueño, no un estado de vigilia. No obstante, el sueño de los habitantes del paraíso es más ligero que el de los hombres del Último Día.

Así pues, este sueño es para todos como una ley de la naturaleza, en el sentido en que cada uno de los habitantes de todos los universos, aún estando en cierto modo *copresente* con el Ser divino como tal, ya que éste está *copresente* con el ser en su totalidad -es el que dice de sí mismo: "Está *con* vosotros allí donde estéis" (57:4)- aunque todos están *copresentes* con él sólo en sueños y no en estado de vigilia consciente.

Por esa razón no hay despertar y estado de vigilia más que para los habitantes de al-A'rāf y para quienes están en la "región de las dunas"[5]. Éstos están en *copresencia* recíproca con Dios y su grado de vigilia está en relación con la teofanía que se les manifiesta. Dios conoce y se ha manifestado ante aquel que, a causa de una predisposición divina, obtiene ya en este mundo lo que los habitantes del paraíso[6] sólo experimentan más tarde en la "región de las dunas". Se trata de un Vigilante (*Yaqẓān*, un *Egregoros).* Y por todo ello el príncipe de todos los Espirituales que han alcanzado esa morada ha proclamado que los hombres estaban adormecidos. Es así porque él mismo era un Vigilante y lo sabía. Cuando hayas comprendido pues que los habitantes de cada uno de estos universos están sometidos a la ley del sueño, di que todos esos universos son otras tantas imágenes imaginadas, porque el sueño es el mundo de la imaginación.

2. El viaje del Extranjero y la conversación con Jiḍr

El extranjero conocido con el nombre de *Espíritu*[7] viajó hasta que alcanzó el país que se conoce como el país de *Yūḥ*[8]. Cuando llegó a este Cielo, llamó a la puerta del umbral prohibido, y una voz le preguntó:

- ¿Quién eres tú, el enamorado que llamas a la puerta?

Él respondió:

-Un fiel de amor separado de los suyos. He sido desterrado de vuestro país. Me he alejado de vuestros semejantes. Me he visto sumido en obstáculos de la altura y la profundidad, de la longitud y la amplitud. He estado preso en la prisión del Fuego y del Agua, del Aire y de la Tierra[9]. Pero después de lograr romper mis ataduras empecé a pensar cómo escapar de la prisión en la que me hallaba ...

Entonces se vio ante la presencia de un personaje de blanca cabellera, que le dijo:

- Debes saber que el mundo en el que entras es el mundo del Misterio (*'ālam al-gayb*, el mundo de lo suprasensible). Son muchos los hombres que pertenecen a él[10]; son delicadamente compasivos, disponen de medios poderosos, aportan una importante cantera. El que aspira a unirse a ellos y a presentarse ante ellos debe ponerse su suntuoso vestido y perfumarse con su suave perfume.

-¿Dónde podré obtener este vestido? ¿Dónde se venden esos perfumes?

- Los vestidos se encuentran en el mercado del sésamo que quedó de la arcilla de Adán[11]. En cuanto a los perfumes, éstos se obtienen en la Tierra de la Imaginación.

"Si prefieres, puedes invertir la explicación: en ese caso, toma el vestido del telar de la Imaginación y el perfume en la Tierra del sésamo. Se trata seguramente de dos hermanos (o dos "hermanas") que pertenecen al mismo mundo que se conoce como mundo del Misterio o de lo suprasensible[12].

Entonces me fui en primer lugar hacia la Tierra de la Perfección, la mina original de la Belleza, esa a la que, por diferentes razones, se le denomina "mundo de la Imaginación". Una vez allí me dirigí hacia un personaje de condición sublime, de altísimo rango, de poder soberano. Tenía un nombre: "Espíritu de la Imaginación" (*Rūḥ al-jayāl)* y un apodo: "Espíritu del paraíso" (*Rūḥ al-ŷinān).*

Después de saludarle y de detenerme respetuosamente ante él, me respondió repitiendo los deseos de bienvenida. Le dije:

- Oh, señor, ¿qué es lo que en este mundo se conoce por el nombre de sésamo que quedó de la arcilla de Adán?[13]

- Es -me dijo-, el mundo sutil, un mundo imperecedero, un lugar en el que el tiempo no se mide con la sucesión de días y noches. Dios lo creó con esa arcilla; tomó ese grano de la pasta que había, le confirió una autoridad que se extiende absolutamente a todo, tanto a lo grande como a lo humilde ...[14] Es una Tierra en la que lo imposible se hace posible, donde se contemplan con los sentidos las puras figuras de la Imaginación.

- ¿Encontraré un camino que conduzca a esa morada extraordinaria, a ese mundo extraño?

- ¡Desde luego! Cuando tu imaginación activa haya alcanzado toda su perfección y toda su plenitud, tu capacidad se extenderá hasta hacer posible lo imposible, hasta que contemples bajo una forma sensible las realidades suprasensibles de la Imaginación, hasta que comprendas las indicaciones alusivas y descifres el secreto de los signos diacríticos de las letras. Entonces te habrás tejido un vestido con esas mismas realidades suprasensibles; cuando te lo hayas puesto, ábrete una puerta de acceso hacia el sésamo.

-¡Oh, Señor!, acepto estas condiciones, pues me siento desde ahora ligado por el hilo del pacto concertado. Ya sé, por revelación y descubrimiento personal, que el mundo de las puras Entidades espirituales es más evidente y más fuerte que el mundo que se percibe a través de los sentidos, tanto por la experiencia íntima como por la intuición visionaria.

Entonces, tras un murmullo, hizo un gesto con la mano, y me encontré de pronto en la Tierra del sésamo ...[15]

... Cuando penetré en esa Tierra maravillosa y me perfumé con sus perfumes de sorprendente suavidad, cuando contemplé las maravillas y curiosidades, cosas tan hermosas y raras que ni siquiera te has podido imaginar y que ni se pueden ver ni en nuestro mundo ni tampoco en nuestro mundo imaginable, traté de subir hasta el mundo del Misterio.

En ese momento me encontré con el šayj que había sido mi primer guía, pero me dí cuenta de que la práctica del servicio divino lo había vuelto tan sutil que tenía el aspecto de una aparición, y había adelgazado tanto que parecía imposible. A pesar de ello conservaba toda su fuerza interior y la misma energía espiritual creadora[16]; era impetuoso y decidido, tan dispuesto a levantarse como a sentarse y su resplandor era semejante al de la luna llena. Después de saludarle y de que me devolviera el saludo, le dije:

- Quiero llegar junto a los hombres del país del Misterio *(riŷāl al-gayb*, los Invisibles, los Sobrehumanos). Cumplo todos los requisitos, estoy seguro.

- Entonces éste es el momento de entrar -me dijo-; ha llegado el momento de acceder a él.

Llamó a la puerta con el anillo y la puerta, que había permanecido cerrada, se abrió de par en par. Penetré en la ciudad de la Tierra maravillosa, cuya longitud y anchura son enormes, y sus habitantes tienen un conocimiento de Dios que no posee ninguna otra criatura. No hay entre ellos ningún hombre que se permita la menor distracción.

Su suelo está hecho de pura y blanquísima harina de trigo; el Cielo es de color verde esmeralda. Sus habitantes sedentarios son de una raza pura y de una elevada nobleza; no reconocen más rey que Jiḍr (al-Jaḍīr)[17]. Dejé mi equipaje precisamente en su casa, me presenté ante él, me arrodillé y comencé a expresarle mi saludo. Él a su vez me dio la bienvenida, como hace un amigo con otro amigo. Después me invitó a compartir su mesa y con una sonrisa que me hizo sentir totalmente relajado, me dijo:

- ¡Pues bien, ahora dime lo que tienes que decirme!

- Señor -le dije-, desearía hacerte alguna pregunta sobre tu caso sublime, sobre tu condición, tan difícil de concebir que nuestras palabras se confunden cuando intentamos describirla, hasta tal punto que la gente se obstina en ello torpemente.

- Soy -me dijo[18]- la realidad trascendente, y son el hilo tenso que la mantiene cercana[19]. Soy el secreto del hombre en su acto de existir, y soy ese invisible (*al-bāṭin,* el *absconditum*, el esotérico) que es objeto de adoración. Soy el rollo que contiene las Esencias, y soy la multitud de los hilos tensos que se lanzan como mediadores. Soy el šayj de naturaleza divina, y son el guardián del mundo de la naturaleza humana[20]. Estoy representado en cada concepto y me manifiesto en cada morada. Me epifanizo a través de cualquier forma, y hago aparecer un "signo" en cada azora. Mi caso radica en ser lo esotérico, lo insólito. Mi situación consiste en ser el Extranjero, el viajero. Mi morada se encuentra en la montaña de *Qaf*[21]. Mi lugar de reposo es *al-A'rāf*[22]. Soy el que se detiene en la confluencia de los dos mares, el que se sumerge en el río del *Dónde*, el que sacia su sed en la fuente de las fuentes[23]. Soy el guía dle pez en el mar de la divinidad[24]. Soy el secreto del embrión y llevo ya en mí al adolescente. Soy el iniciador de Moisés[25]. Soy el Primer y el Último punto diacrítico[26]. Soy el Polo único que totaliza. Soy la Luz que brilla. Soy la luna llena que asciende. Soy la palabra que decide. Soy la admiración de las conciencias. Soy el deseo de quienes buscan. Sólo llega y accede a mí el Hombre Perfecto (*al-insān al-kāmil),* el Espíritu que ha accedido. En cuanto a todos los demás, mi rango está muy por encima de la morada en la que ellos se encuentran. No me conocen en absoluto, no ven ninguna señal mía. Sin embargo, su creencia dogmática toma forma en cualquiera de las religiones profesadas por el hombre. Se revisten con mi nombre, dibujan mi emblema en sus mejillas. Entonces el ignorante, el inexperto, detiene sobre él su mirada y se cree que eso es lo que lleva el nombre de Jidr. Pero ¿qué tiene que ver eso conmigo, qué tengo que ver yo con eso? O, más bien, ¿qué es esa pobre copa respecto a mi jarra? A menos que se diga, también es cierto, que eso también es una gota de mi océano, o una hora de mi eternidad, ya que la realidad está hecha con un hilo tensado entre mis sutilezas[27], y que el sendero que han adoptado éstos es un camino entre mis caminos. Entonces, en este sentido, soy también esa estrella falaz.

-¿Cuál es pues el signo distintivo -le pregunté entonces-, la insignia del que llega hasta ti, del que habita en tu umbral junto a ti?

- Su signo distintivo -me respondió- está oculto en la ciencia del poder creativo, el conocimiento elevado está implícito en la ciencia que depura las Esencias.

Luego le pregunté acerca de las distintas categorías de los "hombres de lo Invisible" (*riŷāl al-gayb,* los del mundo del Misterio)[28].

- Entre nosotros hay Adamitas, y entre ellos también hay quienes son puras entidades espirituales. Forman seis categorías que se distinguen por su rango.

"La primera categoría es la que tiene la preeminencia; son los Perfectos, los grandes Iniciados que siguen las huellas de los Profetas[29] y que son invisibles para las criaturas de este mundo, porque están ocultos en el Misterio que se designa como plano en el que se entroniza el Misericordioso[30]. No los conocemos, no podemos describirlos, aunque sean Adamitas.

"La segunda categoría la constituyen quienes frecuentan los niveles suprasensibles, los Espíritus y los corazones[31]. El guía que inspira lo espiritual se manifiesta adoptando su forma, para que pueda conducir a los humanos a la perfección interior y exterior. Son Espíritus, son, por decirlo de algún modo, puras formas de apariciones, dada su capacidad para producir ellos mismos una representación visual. Viajan, siendo este mundo visible su punto de partida; llegan incluso hasta el campo del misterio del ser. Luego puede ocurrir que pasen del estado oculto al estado visible. Su espíritu es enteramente un servicio divino. Son los pilares de la Tierra[32], que velan por Dios en la tradición y en los preceptos.

"La tercera categoría la constituyen los Ángeles de la inspiración y de los impulsos que, de noche, visitan a los Iniciados y conversan con los Espirituales; no aparecen en el mundo de la percepción sensible, y los hombres normales los desconocen.

"La cuarta categoría la constituyen los hombres de los salmos confidenciales a lo largo de sus éxtasis. Están siempre fuera de este mundo. Si alguna vez nos encontramos con ellos siempre es en un lugar distinto al que cabría esperar. Se manifiestan a los demás hombres adoptando una forma en el mundo de la percepción sensible. Cuando los Espirituales los encuentran en uno de estos rodeos los inician en los misterios de lo invisible y les desvelan de realidades que se mantenían secretas.

"La quinta categoría la forman los hombres de las tierras salvajes; son los privilegiados del mundo. Son una raza Adamita, pueden ser visibles para los humanos y luego volver a ocultarse. Si nos dirigimos a ellos, responden. Con frecuencia sus moradas se encuentran en las montañas y en los desiertos, en los lechos de los torrentes o en las orillas de los ríos. No obstante, entre ellos también hay sedentarios, que eligen entonces en alguna de las ciudades una morada en la que residen, pero, como tampoco ésta responde a la ambición de un deseo por parte de estos hombres, no es por ello un lugar en el que confiarían.

"La sexta categoría la forman los que se parecen a las inspiraciones repentinas del pensamiento, sin tener nada que ver con las sugerencias demoníacas. Son niños que tienen como padre el discurso mental y como madre la imaginación activa. No se presta atención a sus palabras; sus semejantes no inspiran un deseo ardiente. Están entre la verdad y la mentira; son a la vez personas que han levantado el Velo y personas que permanecen ante el Velo. "Y Dios dice la Verdad, guía en el Camino" (33:4). "Junto a él se encuentra el arquetipo del Libro" (13:39, *Umm al-Kitāb*, "la madre del Libro").

V

Šams al-Dīn Muḥammad Lāhīyī

(muerto en 918/1506)

Ŷābalqā y Ŷābarṣā

Tomado del comentario en persa de *Rosaleda del Misterio (Gulšān-i Rāz)*, poema místico de Mahmud Sabistaria (muerto en 720/1320), Ed. Kayvan Sami'i, Teherán 1958, págs. 134-136.

En los relatos y libros de historia tradicionales, se dice que Ŷābalqā es una ciudad inmensa, situada en Oriente, mientras que Ŷābarṣā es una ciudad igualmente grande y espaciosa, situada en Occidente, en el lado opuesto a Ŷābalqā. Los maestros en hermenéutica de los símbolos han desarrollado múltiples teorías al respecto. En cuanto a la idea que yo mismo me he forjado sobre este punto, con un criterio totalmente independiente, ésta se resume en dos cosas que me limito a citar aquí.

En primer lugar está lo siguiente: Ŷābalqā es el *mundus imaginalis* situado en la parte oriental, orientado hacia las entidades espirituales, es el intermundo *(barzaj)* entre lo suprasensible y el mundo visible para los sentidos. Contiene todas las Formas imaginales del universo, y debe ser necesariamente una ciudad inmensa. Ŷābarṣā, en la parte occidental, es el *mundus imaginalis,* el intermundo a donde van los Espíritus cuando abandonan el modo de existencia terrenal[1]. En él se encuentran también las Formas imaginales de todas las obras realizadas, de todos los comportamientos morales y acciones, buenas o malas, Formas que han adoptado a lo largo de la existencia terrenal, como manifiestan las aleyas coránicas y nuestros *hadices.* Ŷābarṣā es pues el intermundo situado en la parte occidental, orientado hacia los cuerpos materiales; también es necesariamente una ciudad inmensa, situada frente a Ŷābalqā. La estructura de Ŷābalqā es más sutil y más pura que la estructura de Ŷābarṣā, al estar en función de las obras realizadas y de los comportamientos morales realizados en el mundo de la existencia terrenal, está en gran parte constituida por formas y figuras tenebrosas.

La mayoría de la gente se imagina que estos dos intermundos *(barzaj)* forman uno solo. No obstante, es importante admitir que el intermundo en el que se encuentran los Espíritus después de haberse separado de la existencia terrenal es distinto del intermundo existente entre las puras entidades espirituales y los cuerpos materiales. Los grados ascendentes, por una parte, y los grados descendentes del ser, por otra, forman juntos un ciclo, en el que no podemos pensar que el punto final se una al punto inicial si no es a través de un movimiento circular completo. El intermundo (Ŷābalqā) que precede a la esfera de la existencia terrenal forma parte de la serie de grados descendentes del ser; con relación a la existencia terrenal, este intermundo tiene prioridad y anterioridad, mientras que el que sigue a la existencia terrenal (Ŷābarṣā) forma parte de los niveles ascendentes; con relación a la existencia terrenal, su rango es ulterior y posterior.

Además, las formas que adoptan los Espíritus en el segundo intermundo son las formas de sus obras, las resultantes de sus actos, de los hábitos adquiridos y de los comportamientos que han mantenido en el mundo terrenal. Sin embargo, no ocurre lo mismo con las Formas imaginales del primer intermundo; hay pues una diferencia bien marcada entre el uno y el otro. Los dos intermundos tienen en común por el contrario el ser dos universos espirituales, el tener como sustancia la luz, el ser inmateriales y contener las Formas imaginales del universo.

El šayj Dā'ūd Qayṣarī insiste acerca de las páginas en las que el šayj Muḥyī-l-Dīn Ibn 'Arabī, en su libro *Las iluminaciones de La Meca*[2], afirma claramente que el segundo intermundo es sin ninguna duda distinto al primero, y lo designa como misterio de lo Posible (o de lo Futurible), mientras que designa al segundo como misterio de lo Imposible (o de lo Irreversible). Estas dos denominaciones significan que si por una parte es posible que toda forma o figura imaginal que existe en el primer intermundo se manifieste en el mundo visible, es imposible por el contrario que una Forma transferida al segundo intermundo vuelva al mundo visible, si no es en el *saeculum venturum.* Son muchos los místicos visionarios ante quienes se han manifestado a través de apariciones las Formas imaginales del primer intermundo, y que así tienen presciencia de los acontecimientos de este mundo. Pero tan sólo un reducido número de visionarios tienen conocimiento del estado póstumo de quienes han abandonado este mundo.

En segundo lugar quiero manifestar lo siguiente: al estar concebida la ciudad de Ŷābalqā dentro del plan divino marcado por la "confluencia de los dos mares"[3], es decir, la confluencia del modo de ser necesario y del modo de ser posible, podemos comprender que allí estén contenidas las formas imaginales de la universalidad de las cosas y de los seres, en todos los niveles: generales e individuales, sutiles y densos, obras y acciones, maneras de ser y maneras de actuar, movimiento y reposo. Podemos comprender que abarque todo lo que existió y todo lo que existirá, y que por esta misma razón esté situada en Oriente, porque más allá se encuentra el grado del En-sí divino, sin que haya solución de continuidad entre ambos. Los soles, las lunas y las estrellas, que son los Nombres divinos, los atributos y las haecceidades eternas, aparecen por Oriente, que es el En-sí divino, y desde ahí proyectan su esplendor. La ciudad de Ŷābarṣā, por el contrario, es el mundo del hombre, que es el lugar epifánico de la universalidad de los contenidos de los Nombres divinos y de todas las esencias del ser. Todo lo que aparece por el Oriente del En-sí divino acaba por declinar en el poniente de la realidad humana y por ocultarse en la forma de la existencia humana. Como dijo el poeta: "Si hay un Occidente, nos convertimos en los occidentes de los misterios. Si no hay Occidente, nos convertimos en los orientes de las luces".

En resumen, Ŷābalqā y Ŷābarṣā son dos ciudades inmensas situadas una enfrente de la otra, y la multitud de criaturas que pueblan la una y la otra en verdad no tiene límite. Y como cada uno de los mundos tiene respectivamente su Oriente y su Occidente, el autor de *Rosaleda del Misterio* afirma: "Medita conjuntamente los Orientes y los Occidentes[4], cuando nuestro mundo de aquí abajo no tiene sin embargo más que uno solo de ambos".

Debes saber que el mundo de la "Deidad" es, con relación al mundo de la "condición señorial (*rubūbiyya)*[5]", un Oriente del que la Emanación primordial fluye sobre este mundo de la condición señorial.

El mundo de la condición señorial es un Oriente con relación al intermundo de las Formas imaginales, y el mundo de las Formas imaginales es un Oriente respecto al mundo sensible. La Emanación divina fluye desde cada uno de estos Orientes sobre el mundo que está debajo de él. A su vez, cada uno de estos universos, cada uno de los grados de ser, cada uno de los individuos, es un Oriente del que se alza el sol de un Nombre de entre los Nombres divinos. El corazón humano, como recibe todas las formas de función epifánica, posee cientos, e incluso cientos de miles de Orientes e incluso más, y todos los astros que constituyen los Nombres divinos aparecen y resplandecen por esos Orientes. Pero respecto a cada uno de ellos existe también un Occidente. Maravillas y rarezas del corazón humano que nadie puede ver, excepto los peregrinos del espíritu que son los hombres de corazón puro[6].

VI

Ṣadr al-Dīn Sīrāzī (Mullā Ṣadra)

(muerto en 1050/1640)

Spissitudo spiritualis

Extracto del *Libro de la Teosofía del Trono (Kitāb al-Ḥikma al-'aršiyya)*, Teherán 1315 h., págs. 148, 151-155, 195-198. Este libro ha sido objeto de diversos comentarios, entre los que cabe citar el del šayj Aḥmad Aḥsā'ī (Tabriz 1278 h., aquí págs. 182-202, 325-334) del que más adelante (II.IX, en esta edición) podremos leer algunos párrafos[1].

El término de *spissitudo spiritualis* (condensación o consistencia espiritual) lo propuso Henry More en su *Enchiridion metaphysicum* (Londres 1671) para designar la "cuarta dimensión" *(quarta dimensio),* idea que se le imponía una vez realizada la distinción entre el concepto de espacio (el del *locus supracaelestis)* y el concepto de materia. Esta expresión no sha parecido sumamente adecuada para estructurar las páginas siguientes de Mullā Ṣadrā. Deja traslucir una afinidad, nada sorprendente, entre "Platónicos de Cambridge" y "Platónicos de Persia", sobre la que insistiremos más adelante.

Todo lo que el hombre se imagina, todo lo que percibe en realidad, sea cual fuere esta percepción, inteligible o sensible, en este mundo o en el más allá, todo eso constituye otras tantas cosas inseparables, indisociables de su yo esencial. Mejor dicho, lo que es para él objeto de percepción es algo que existe en sí mismo, y no en algo ajeno a él. Ya hemos tenido ocasión de decir que lo que es esencialmente objeto de la percepción visual, cuando percibimos el cielo, la tierra o cualquier otra cosa, no son las formas externas que se observan mediante datos materiales objetivos, como si las hubiéramos encontrado en las dimensiones de este mundo.

Es cierto que en el despertar de la consciencia en el hombre, la percepción del alma requiere la ayuda de los órganos materiales (el ojo, el oído, etc.); requiere asimismo que la posición de los objetos satisfaga determinadas relaciones, porque la percepción todavía está en potencia en el ser del hombre como sujeto que siente. Es necesario que se sitúe en una perspectiva conveniente y que se cumplan las condiciones específicas del órgano de percepción con relación al objeto material. Pero éste no deja de ser el objeto percibido *por accidente;* no es en realidad más que una forma externa que imita, que representa, es la forma que está presente en el alma (su forma imaginal en el *Malakūt),* la que es *esencialmente* objeto de la percepción. Por esta razón cuando la percepción se ha producido de este modo una o varias veces, el alma puede a menudo contemplar la forma de una cosa en el mundo de ésta, sin necesidad de que medie un objeto material externo. En el estado *post mortem* ya no hay ningún obstáculo que impida al alma percibir todo lo que siente y percibe, sin mediación de un dato material externo ni de un órgano corporal que no pertenezca ni al mundo del alma ni a la verdadera realidad del alma ...

... De todas las realidades que el hombre ve y contempla en el *más allá*, las deleitables, como las huríes, castillos, jardines, plantas verdes y manantiales, así como sus contrarias, las especies horripilantes que forman el Infierno, de todas esas realidades no hay ninguna que sea extrínseca a él mismo, a la esencia de su alma, ninguna que sea distinta o se pueda separar de su propio acto de existir. La realidad sustancial de todas ellas es más fuerte, su fijación más segura, su esencia más estable de lo que son en las formas materiales de nuestro mundo sensible siempre en constante cambio y renovación. Que nadie se sienta pues con derecho a preguntar acerca del lugar, el *situs* y la orientación de estas realidades, e incluso a preguntarse si tienen lugar en el interior o en el exterior de nuestro cosmos, si están encima de la Esfera de las Esferas que establece las coordenadas del espacio sensible, o si están incluidas en los círculos de los Cielos, o debajo incluso de las Esferas celestes. La pregunta es inoperante desde el momento en que sabemos que se trata de otro reino de existencia y que no hay relación entre éste y el mundo material en cuanto al *situs* ni en cuanto a la dimensión.

Es cierto que un *hadiz* muy conocido afirma que la Tierra del paraíso es el firmamento (el VIII Cielo o Cielo de las constelaciones), mientras que su "techo" es el Trono del Misericordioso (la Esfera de las Esferas, el empíreo). Pero lo que debemos interpretar ahí no es el campo astronómico comprendido en el espacio de este mundo, entre el Cielo de las constelaciones y el Cielo supremo. No hay que entender por ello que corresponde al plano esotérico de uno y otro Cielo, su realidad suprasensible, su entidad espiritual, ya que el paraíso está dentro de la realidad suprasensible del Cielo.

Del mismo modo, cuando se dice que el paraíso está en el séptimo cielo y el infierno en la Tierra inferior, hay que entender algo que está dentro, oculto bajo los velos de este mundo, pues el *más allá* es perpetuo, eterno; su dulzura es incesante, el deleite ininterrumpido y nunca prohibido. Todo aquello a lo que el hombre aspira, todo lo que desea se le aprece instantáneamente, o hay que decir más bien: la representación de su deseo *es* la presencia real de su objeto. Pero dulzura y goces están en función de los deseos. Paraíso e infierno, bien y mal, todo lo que el hombre puede alcanzar y constituye su retribución en el *más allá*, tiene su origen en el propio yo esencial del hombre mismo y está integrado por sus intenciones y proyectos, meditaciones, creencias íntimas y sus comportamientos. Su principio no puede ser algo con una existencia y un *situs* distintos a su propio acto de existir ...

... Entre los cuerpos de este mundo y los del *más allá* hay múltiples diferencias en cuanto al modo de existencia corporal. En el otro mundo cada cuerpo está animado, está vivo por esencia; en él no podemos concebir un cuerpo carente de vida, a diferencia d este mundo en el que encontramos cuerpos privados de vida y de consciencia, y donde los cuerpos vivos no tienen más que una vida accidental y efímera. Los cuerpos de este mundo reciben sus almas al final de un proceso que las capacita. Las almas del *más allá* producen su propio cuerpo de acuerdo con la implicación de su propia exigencia. Por esta razón los cuerpos y las realidades materiales se elevan progresivamente, en función de sus aptitudes y de sus metamorfosis, hacia el encuentro de las almas, mientras que abajo se realiza un descenso de las almas que van al encuentro de los cuerpos. Aquí la virtualidad es cronológicamente anterior al acto, mientras que el acto precede ónticamente a la virtualidad. Allí la virtualidad es ontológica y ónticamente anterior al acto. Aquí el acto es más noble que la virtualidad porque es su culminación. Allí la virtualidad es más noble que el acto porque es ella quien lo produce.

Los cuerpos y los volúmenes del otro mundo son infinitos, porque tienen su origen en las imaginaciones y percepciones de las almas, y ambas son infinitas. Los hechos que demuestran que las dimensiones son finitas necesariamente no sirven para el *más allá*, sirven sólo para las dimensiones y espacios materiales de este mundo. No obstante, allí no hay ni aglomeración ni molestia alguna; ningún cuerpo está en el exterior de otro, ni en el interior de otro. Cada ser humano, bienaventurado o réprobo, posee un universo completo, más amplio él solo de lo que lo es este mundo nuestro, y que respecto al universo de otro no aparece nunca como si fuera otro nivel de una misma serie, ya que cada uno de los bienaventurados posee toda la proporción que desea de esa serie. Esto es lo que hizo decir al gran místico Abū Yazīd Basṭāmī: "Aunque el Trono, con todo lo que contiene, entrara en un pliegue de los repliegues del corazón de Abū Yazīd, Abū Yazīd no se daría cuenta".

... Ahora, respecto a la manera en que los actos pueden tomar cuerpo y las intenciones adquirir forma el día de la resurrección, debes saber lo siguiente, a modo de indicación sobre la materia de sus formas. Cada forma externa tiene un modo de aparición propio en la morada del alma. Recíprocamente, cada forma interna, cada forma psíquica, cada comportamiento *habitus* arraigado en el alma tiene un determinado modo de existencia extramental. ¿Acaso no ves que, cuando un cuerpo húmedo ejerce su acción sobre una materia corporal apta para recibir humedad, esta materia la recibe y se convierte a su vez en húmeda al igual que este cuerpo, adquiriendo además como él su misma flexibilidad plástica? Si actúa por el contrario sobre otra materia, sobre el órgano de la percepción sensible o de la percepción imaginativa por ejemplo, a pesar de que este órgano sufra la acción de la humedad, lo que recibe no es sin embargo la acción misma, no se convierte en húmeda como ese cuerpo, aunque reciba la *quiddidad* de la humedad, sino que lo hace bajo otra forma y otro aspecto. A su vez, la facultad intelectual del hombre recibe otra forma y percibe otro modo de existencia y de aparición aunque se trate siempre de la misma quiddidad, es decir, de la quiddidad de la humedad y de lo húmedo.

Vemos pues que una misma quiddidd posee tres formas en tres moradas distintas, para cada una de las cuales tiene un modo de existencia propio y un modo de aparecer determinado. Fíjate en la diferencia de naturaleza que ofrecen estas tres existencias para una sola y misma quiddidad y compara los distintos aspectos que puede adoptar cada realidad ideal y cada quiddidad concreta en sus modos de existir y de mostrarse. Entonces ya no te sorprendas si la cólera, que es una modalidad psíquica, cuando aparece adoptando la forma de una existencia extramental, se convierte en fuego devorador, ni si el conocimiento, que es asimismo una manera de ser del alma, se convierte en un manantial llamado *Salsabīl* (un manantial del paraíso, Corán, 76:18) cuando adopta la forma de una existencia extramental; tampoco te sorprendas si el bien del huérfano que alguno ha devorado injustamente se convierte en el *más allá* en un fuego que le tortura las entrañas, ni si el amor de este mundo, es decir, las bajas pasiones y las ambiciones posesivas que son enfermedades del alma, se transforman en escorpiones que pican, en serpientes que muerden. Esto debe bastar para quien sabe comprender, tanto para añadir fe a las promesas como a las amenazas pronunciadas por el Profeta.

A todo aquel que tenga la fuerza necesaria para adentrarse en el conocimiento más elevado le incumbe meditar acerca de las capacidades psíquicas, los modos de ser del alma y manera en que estos modos de ser producen efectos y actos exteriorizados.

Debe trazarse una guía de todo este conocimiento para comprender cómo determinadas maneras de ser y ciertos comportamientos suponen la aparición, el día de la resurrección, de efectos externos que le son propios. Un ejemplo: la violencia de la cólera en un hombre hace que se le altere la sangre, que se le congestione el rostro y se le hinche la epidermis. Ahora bien, la cólera es un estado psíquico, algo que existe en el mundo interior del hombre. Los efectos que constatamos son los modos de ser de los cuerpos materiales orgánicos, lo que no impide que los efectos producidos por estados puramente psíquicos tengan lugar en este mundo. Entonces, cómo nos puede sorprender que en otro mundo la cólera se convierta en un puro fuego que abrase el corazón, infecte las entrañas, corroa las vísceras, del mismo modo que aquí le es inherente calentar los cuerpos, acelerar las pulsaciones de las arterias, provocar temblores en sus miembros, consumir los humores e incluso provocar una grave enfermedad, o un accidente mortal. Pues bien, esto es exactamente lo que ocurre con todas las formas corporales y materiales que existen en el *más allá;* todas ellas son el resultado de los hábitos adquiridos por las almas, de los buenos o malos comportamientos, de las creencias que han tenido, de sus buenos o malos propósitos, de todo lo que arraigue en ellas la repetición de los actos y de las formas de actuar en este mundo. Por esta razón, si los actos provocan los comportamientos en este mundo, las almas, por sus modos de ser, son los principios de los cuerpos en el *más allá.*

En cuanto a la *materia* con la que están formados los cuerpos en el más allá, la materia mediante la cual se plasman y adquieren forma las intenciones, esa materia no es sino la propia alma humana. Al igual que la "materia material" (*hyle)* es aquí la materia con la que están formados los cuerpos y las formas con dimensiones, sin que esa materia tenga en sí misma extensión, del mismo modo el alma humana es la materia con la que se forman en el más allá los seres dotados de dimensión y de figura, aunque el alma sea en sí misma una realidad espiritual carente de extensión. Pero aquí se producen, en su función análoga, ciertas diferencias entre el alma y la *hyle.*

La existencia de la materia *(hyle)* es una existencia puramente en potencia; no puede existir en sí misma más que a través de las formas corporales. Muy distinto es lo que ocurre con el alma, que existe en sí misma en acto, con una existencia sustancial y dotada de la facultad de percepción. Comienza por ser aquí la *forma* del cuerpo elemental y luego se transforma en una *materia* del más allá para las formas del más allá con las que está unida de una manera *sui generis.* Por una parte es pues la *forma* de las realidades materiales de este mundo y por otra la *materia* de las formas del más allá, insufladas en ella "el día en el que el tañido del Ángel haga resonar la trompeta", y entonces todas acudirán en tropel según la variedad de sus especies.

Además, el alma es una materia espiritual y sutil *(mādda rūḥāniyya laṭīfa, spissitudo spiritualis);* no puede adoptar formas más que en estado sutil y suprasensible, que no son perceptibles a través de los sentidos de este mundo, sino mediante los sentidos del más allá. La materia material (la *hyle)* es por el contrario una materia densa y opoca, que recibe las formas densificadas, fijadas por las dimensiones y las posiciones sensibles, a las que se añade virtualidad y no ser. Es más, la materia material se comporta de manera pasiva respecto a las formas que adopta, experimenta cambios, alteración y movimiento. Sin embargo, el comportamiento del alma al recibir las formas que arraigan en ella es una acción conservadora, una implicación activa.

No hay ninguna incompatibilidad entre su receptividad respecto a las formas y su acción productora de esas mismas formas, ya que es precisamente por una única y misma "razón" de su ser por lo que produce y recibe simultáneamente las formas e imágenes que ella misma produce. Lo mismo ocurre con su conocimiento de los primeros principios, cuya existencia no difiere de la existencia misma de la inteligencia que provoca su existencia.

Hay otras diferencias: la receptividad no tiene allí el sentido de una aptitud adquirida progresivamente, ni de un futuro potencial. Las formas son además otras tantas perfecciones para sus materias y sustratos, mientras que allí las formas que surgen de la propia alma no son perfecciones suyas en tanto que formas *actualizadas* para ella. La perfección creciente del alma consiste por el contrario en su *actualización* de estas formas, es decir, en ser de tal modo que ella misma produzca estas formas y las haga objeto de su propio conocimiento. Entre ambos aspectos hay una diferencia fundamental que ya hemos explicado en el lugar adecuado.

VII

'Abd al-Razzāq Lāhīyī

(muerto en 1072/1662)

Teósofos orientales y filósofos peripatéticos

Tomado de la gran obra en persa titulada *Ŷawhar-i murād* (la Joya deseada), 3° *Maqāla*, 4° *Bāb*, 2° *Faṣl*, Teherán 1313 h., págs. 287-289.

Debes saber que una escuela de filósofos del Islam, a la cabeza de los cuales se encuentra Šihāb al-Dīn Yaḥyà Suhrawardī, conocido con el apodo de "maestro de la teosofía oriental" *(šayj al-Išrāq)* porque esbozó, en la época del Islam, el *corpus* de la "teosofía de los Orientales"[1], sostiene la tesis de que varios reyes y príncipes de la antigua Persia, como Kay Jusraw[2] y los suyos, fueron iniciados en la "teosofía oriental". Los Sabios griegos que precedieron a Aristóteles también fueron adeptos de esta "teosofía de los Orientales". Aristóteles, sin embargo se enfrentó con ellos y estableció ese conjunto de doctrinas que se conoce como "filosofía de los Peripatéticos"[3].

La diferencia entre la teosofía de los Orientales y la filosofía de los Peripatéticos se manifiesta en diversos aspectos. Como todo el mundo sabe, los Orientales o *Išrāqiyyūn* consideran que para obtener la sabiduría es imprescindible un método de realización espiritual; insisten en el esfuerzo interno de la lucha espiritual y de la experiencia mística. No valoran ni la teoría racional pura ni la dialéctica como tal, se puede decir incluso que son francamente hostiles a ambas. Los Peripatéticos por el contrario basan la filosofía en la teoría racional y el razonamiento lógico, y no conceden ningún valor a lo que no se puede someter a la argumentación racional y al razonamiento lógico. Los Orientales o *Išrāqiyyūn* representan con relación a los Peripatéticos lo mismo que los sufíes respecto a los teólogos escolásticos del Islam (los *mutakallimūn).* En el prólogo del libro anteriormente citado[4] se puede comprobar esta diferencia.

De una manera concreta, los teósofos orientales y los sufíes están de acuerdo en sostener, tanto en filosofía como en teosofía mística, un elevado número de teoremas que rechazan tanto los Peripatéticos como los teólogos escolásticos, porque consideran que no cumplen las exigencias de la teoría racional y de la argumentación lógica. En términos generales, tenemos precisamente la teoría que afirma la existencia del *mundus imaginalis*, el mundo autónomo de las Imágenes o Formas imaginales (*'ālam-i miṯāl),* sobre la cual teósofos orientales y sufíes están de acuerdo en lo siguiente[5]: entre el mundo inteligible, que es el mundo de las puras Inteligencias totalmente inmateriales, y el mundo sensible, constituido por las realidades puramente materiales, existe otro universo. Los seres de ese universo intermedio tienen forma y dimensiones, aunque carezcan de "materia material".

Luego las puras Inteligencias están separadas tanto de la materia como de la dimensión; los seres del *mundus imaginalis* están separados de la materia, pero están dotados de dimensión, como ocurre con las formas de la consciencia imaginativa. No obstante, las formas inmanentes a la consciencia imaginativa tienen su realidad en esa misma consciencia, no objetiva o extramentalmente, mientras que el mundo de las Formas imaginales tiene una realidad objetiva y extramental[6].

Este mundo imaginal es un mundo intermedio entre los dos universos: por el hecho de estar separado de la materia es semejante al mundo de las puras Inteligencias, y por el hecho de tener forma y dimensión se acerca al mundo de las cosas materiales. Cada ser de ambos universos, inteligible y sensible, tiene su Forma imaginal en ese universo intermedio, Forma imaginal que pervive por sí misma con una existencia autónoma: cada ser y cada cosa, incluidos los movimientos y el reposo, las actitudes y las fisionomías, los sabores y los perfumes, así como los demás accidentes[7]. El modo de existencia que un ser esencialmente inmaterial asume en ese mundo intermedio corresponde a cierto descenso a través del cual adquiere su capacidad para asumir forma y dimensión. Por el contrario, el modo de existencia que un ser material asume equivale para ese mismo ser a un ascenso que lo despoja de la materia y de determinadas cosas inherentes a la materia, como la localización, por ejemplo[8].

Este universo también se denomina mundo de la Forma imaginal y de la Imaginación autónomas[9], así como mundo del *barzaj*[10]. Puede ocurrir que un ser de ese mundo autónomo de las Formas imaginales se haga visible, haga su aparición en nuestro mundo material y lo puedan percibir los sentidos externos. Los cuerpos de un pulido perfecto y los cuerpos transparentes, como por ejemplo los espejos, unas aguas tranquilas o la atmósfera son, en nuestro mundo material, los lugares de epifanía de los seres del mundo de las Formas imaginales. Del mismo modo, la Imaginación del hombre es asimismo un lugar epifánico. Las formas contempladas en los espejos y las que se manifiestan en la Imaginación pertenecen a ese *mundus imaginalis* que se epifaniza para nosotros en estos "lugares epifánicos" *(maẓāhir)* que son el espejo y la Imaginación. Esto mismo podemos decir de las formas que vemos en sueños, los Ángeles, genios y demonios, son asimismo seres pertenecientes a este mismo mundo, que a veces se manifiestan ante todo un grupo en un lugar determinado del Aire o del Agua[11].

Según una tradición que data de los Sabios de la antigüedad, existe un universo dotado de dimensión, distinto al mundo sensible, un universo de infinitas maravillas, de innumerables ciudades, entre las que destacan Ŷābalqā y Ŷābarṣā, dos ciudades inmensas con mil puertas cada una en las que habitan innumerables criaturas. Los teósofos de esta escuela (los *Išrāqiyyūn* u Orientales) justifican y autentifican la resurrección corporal a través de este universo precisamente. Reconocen que el paraíso, el infierno y la Tierra de Resurrección tienen su existencia en este *mundus imaginalis*, universo autónomo de las Formas imaginales. En este universo es donde los accidentes pueden adquirir sustancia, y los actos y obras del hombre tomar una forma y figura consistentes[12]. Entre los que admiten la resurrección corporal hay una escuela que sostiene que el *pneuma* humano (el cuerpo sutil) subsiste en ese mundo de las Formas imaginales autónomas en el intervalo que denominamos *barzaj* y que se extiende desde la muerte individual a la Gran Resurrección. Para apoyar esta tesis podemos citar los numerosos *hadices* y tradiciones que aluden a ello, y que analizaremos más adelante en este mismo libro.

Este mundo de las Formas imaginales difiere del mundo de las Ideas platónicas, el que debe su nombre a Platón, porque las Ideas platónicas designan formas de conocimiento *universales*, separadas de la materia y de todos los soportes materiales, que subsisten por sí mismas y no a través de la persona del sujeto que conoce ni de cualquier otro sustrato[13]. Según Platón el Ser divino tiene conocimiento de que es distinto a través de estas Ideas-arquetipos. Ésta es incluso una tercera forma de concebir la ciencia divina, porque difiere de los otros dos tipos de conocimiento: el conocimiento *representativo* y el conocimiento *presencial*[14]. Ahora bien, según los teósofos orientales, los seres del mundo de las Formas imaginales son formas *especiales* que se han separado de la Materia, pero no de todos los soportes materiales (es decir, sutiles). Es cierto que el mundo de las Ideas platónicas se asemeja a ese mundo de las Formas imaginales en que estas Formas imaginales autónomas subsisten por sí mismas, del mismo modo que las Ideas o formas inteligibles subsisten en sí mismas. Podemos decir en resumen que la tesis del mundo autónomo de las Formas imaginales es característica de los teósofos orientales *(Išrāqiyyūn)* y de los sufíes, y que para sostener esta tesis se apoyan en la experiencia mística ...

El autor recuerda seguidamente ciertas dificultades que Peripatéticos y teólogos escolásticos opusieron a los *Išrāqiyyūn.* No es éste el lugar adecuado para insistir en los detalles técnicos. Los Peripatéticos del Islam se obstinaban, entre otras cosas, en objetar que toda dimensión implica divisibilidad, y que toda divisibilidad implica materia, y que por lo tanto es imposible la existencia de formas dimensionales sin materia. Desgraciadamente para ellos, la idea de divisibilidad parecía limitarse a la de una divisibilidad anatómica, y su concepto de materia al de materia compuesta, densa y corruptible, del mundo sublunar. La idea del *mundus imaginalis* en los "teósofos orientales" implica la de una "materia *absoluta"*, es decir, *liberada* de las limitaciones específicas del estado material en el mundo terrenal. Esta idea de una materia esencial, "inmaterial", es la clave de la cosmogonía de Ibn 'Arabī *(Nafas al-Raḥmān,* el Hálito del misericordioso); sin ella no se puede concebir la *spissitudo spiritualis,* es decir, la condensación sutil de la materia prematerial de los seres del *mundus imaginalis.* En este sentido, no hay forma sin materia. Esta idea la volveremos a encontrar a lo largo de los textos siguientes. El texto de Mullā Ṣadrā que hemos traducido puede servir de introducción.

VIII

Muḥsin Fayḍ Kāšānī

(muerto en 1091/1680)

Un mundo en el que toman cuerpo los Espíritus y donde se espiritualizan los cuerpos

Tomado de *Kalimāt maknūna* (Palabras mantenidas en secreto), capítulo XX-XI[1], Bombay 1296 h., págs. 69-72; Teherán 1316 h., págs. 68-70. La obra está en árabe y en persa.

Porque el poder de gobernar los cuerpos se ha confiado a los Espíritus y porque a causa de lo heterogéneo de su esencia es imposible establecer una conexión directa entre los cuerpos y los espíritus, Dios creó el mundo de las Formas imaginales a modo de intermedio *(barzaj)* que actúa como nexo entre el mundo de los cuerpos y el mundo de los Espíritus. A partir de ese momento queda garantizada la conexión y la articulación de cada uno de estos dos mundos entre sí. Se pueden concebir la emisión y la recepción del influjo de las entidades espirituales, y los Espíritus pueden ejercer su influencia sobre los cuerpos y acudir en su ayuda.

Este mundo de las Formas imaginales es un universo espiritual. Por una parte se equipara con la sustancia material porque puede ser objeto de percepción, está dotado de dimensión y puede manifestarse en el tiempo y en el espacio. Por otra parte, se puede equiparar con la pura sustancia inteligible porque está constituido por pura luz y es independiente del espacio y del tiempo. No es pues ni un cuerpo material compuesto ni una pura sustancia inteligible totalmente separada de la materia. Hay que decir más bien que es un universo que ofrece una dualidad de dimensiones, a través de cada una de las cuales se simboliza con el universo al que corresponde[2]. Ni en el mundo inteligible ni en el mundo sensible hay ningún ser que tenga su Forma imaginal radicada en este mundo intermedio. Este universo es en el macrocosmos el homólogo de la Imaginación activa en el microcosmos humano. Implica un aspecto cuya percepción está condicionada por las facultades que radican en el cerebro, y que se designa técnicamente como la imaginación "contigua" (al mundo del *Malakūt*, siendo no obstante inmanente al hombre). Pero supone también un aspecto que no está sometido a esta condición y que se designa como Imaginación separada, autónoma (el *mundus imaginalis* absoluto, mundo del Malakūt)[3].

Las entidades espirituales toman cuerpo, se hacen corpóreas, a través de ese mundo y gracias a su cualidad característica, cuando se manifiestan en las formas epifánicas que son las Formas imaginales con las que se simbolizan. A esto es a lo que se refiere la aleya que cuenta que Gabriel "tomó cuerpo (se tipificó) ante Maryam bajo la forma de un ser humano de una belleza perfecta" (19:16).

La misma historia aparece en la historia del Samaritano: "He visto lo que ellos no veían; he tomado un puñado de tierra donde ha pisado el Enviado" (20:96), es decir, bajo los pies del arcángel Gabriel[4]. Y la tradición también cuenta que el Profeta veía al arcángel Gabriel bajo la forma del adolescente Ḍaḥya al-Kalbī y escuchaba su discurso, leído bajo la forma de las palabras y las letras.

Hacia ese mundo intermedio se elevan, en sus asunciones espirituales, los que se espiritualizan (los "pneumáticos") cuando se liberan de las formas físicas elementales y sus Espíritus adoptan su forma epifánica espiritual. En este mundo intermedio es donde las Almas perfectas adoptan las formas de las apariciones bajo las que se perciben en un lugar distinto al que están en realidad, o bien, adoptando una forma distinta a como los sentidos las perciben durante su estancia terrenal. Eso mismo les puede ocurrir después de su marcha al otro mundo, ya que entonces la energía psico-espiritual sigue aumentando al haberse liberado del obstáculo del cuerpo.

Luego *los Espíritus toman cuerpo y los cuerpos se espiritualizan* a través de ese mundo y en ese mundo de las Formas imaginales. En ese mundo y a través de ese mundo se personalizan las maneras de ser y los comportamientos morales, se manifiestan las realidades suprasensibles mediante formas y figuras a través de las que se simbolizan. Más aún[5], la aparición de las figuras en los espejos o en cualquier otra materia capaz de reflejar, un agua limpia por ejemplo, se lleva a cabo asimismo en ese mundo intermedio, ya que todas las figuras que reflejan los espejos pertenecen también a ese mundo[6]. Es más, todas las formas y figuras inmanentes a nuestra Imaginación activa, tanto si se trata de un sueño como de un estado de vigilia, se ven en ese mundo intermedio, ya que estas formas y figuras son contiguas a ese *mundus imaginalis*; reciben su luz como si fueran lucernas y rejas a través de las cuales penetra el rayo de luz en una morada.

Se trata pues de un mundo inmenso, tan sumamente espacioso que contiene, en lo que a sus Formas se refiere, tanto las sustancias inmateriales que están por encima de él como las realiddes materiales que están por debajo de él. Es el intermediario, el mediador a través del cual se realiza la conexión. Hacia él se elevan los sentidos y las percepciones sensibles, del mismo modo que hacia él descienden las realidades suprasensibles[7]. Desde el lugar que ocupa no cesa de encauzar hacia él los frutos de todas las cosas. A través de él se ha confirmado la verdad de los relatos sobre la ascensión celestial del Profeta, que aseguran que tuvo la visión de los Ángeles y de los profetas a modo de testimonio ocular[8]. En este mundo intermedio es donde se encuentran los santos Imames cuando se aparecen a un moribundo, tal como cuentan múltiples relatos tradicionales. En este mundo es donde tiene lugar el interrogatorio de la tumba, con sus delicias y sus tormentos. En este mundo intermedio es donde el fiel piadoso puede también visitar a sus seres queridos tras la muerte[9]. De igual modo, este mundo intermedio es el que explica la posibilidad de las escenas a las que aluden ciertas tradiciones: los Espíritus se reconocen entre sí *post mortem*, del mismo modo que se reconocen entre sí los seres corporales, haciéndose preguntas unos a otros, y otras escenas similares.

Parece pues que el "descenso de Jesús" (en el momento de la *parusía* del Imam oculto) forma parte de esta categoría de acontecimientos.

Como dice el šayj Ṣadūq[10]: "Este descenso de Jesús sobre la Tierra es su vuelta a este mundo después de su marcha de este mundo", porque el mismo Dios asegura: "Yo soy el que te recibe, el que te eleva hacia mí y te libera de quienes reniegan de ti ... hasta el día de la Resurrección" (3:48)[11]. También nos lo aseguran esas tradiciones nuestras que se remontan a los santos Imames: "En el momento de la parusía del Mahdî (el "Guía") Dios hará volver a algunas personas que ya habían muerto, es decir, a algunos de los Iniciados y seguidores del Imam, sus "chiítas", fieles puros de fe pura, para que reciban con él el fruto de su triunfo y de su ayuda invencible, y saboreen la alegría de la epifanía de su reino. Dios hará volver asimismo a algunos de los enemigos del Imam, puros impíos de pura impiedad, para que se les acuse y reciban el castigo que han merecido ...". Todo eso hace referencia a la "vuelta" que acompaña a la parusía y a la que la fe de nuestros correligionarios *imamíes*[12] concede tanta importancia. Éste es el sentido espiritual de algunas leyes referentes a la resurrección, cuando se interpretan de acuerdo con las enseñanzas de nuestros Imames.

IX

La Escuela šāyjī
El šāyj Aḥmad Aḥsā'ī
(muerto en 1241/1826)

1. Fisiología del cuerpo de resurrección

Tomado del *Kitāb Šarḥ al-Ziyārāt,* Tabriz 1276 h., págs. 369-370[1].

... Resumiendo lo que nos enseñan los lexicógrafos, los filólogos y los especialistas de la exégesis coránica es que la "carne" *(ŷasad)* designa el cuerpo, el "volumen" (*ŷism)* del ser vivo, manifiesto y visible. Es cierto que la palabra aparece también con frecuencia en el lenguaje técnico de los alquimistas, para quienes designa la sustancia metálica, la de los siete metales: el oro, la plata, el cobre, el hierro, el plomo, el estaño y el mercurio[2]. Me parece probable que en su origen o acepción posterior en la lengua árabe, la palabra *ŷasad* se refiriera al cuerpo (*ŷism)* del ser vivo considerado cuando el espíritu *(rūḥ)* se encuentra ausente de él. Pero sin embargo se ha utilizado para otra cosa. De este modo el *Qāmūs* menciona su uso para designar el azafrán *(ŷasad* y *ŷisād),* e incluso para referirse a lo que es animado por el *pneuma,* el espíritu *(rūḥ),* así como cuando se habla del "cuerpo de Zayd".

No obstante, podríamos decir que en este último caso también se utiliza para designar lo que está animado por el *espíritu,* pero considerándolo como compuesto resultante de un organismo físico y de un espíritu; la palabra designaría entonces precisamente lo que es diferente del espíritu, sin aplicarse ni a éste ni al compuesto como tal. Tal vez en ese caso el uso de la palabra, tal como hacen los alquimistas, correspondería a esta categoría, bien porque los metales son distintos de los "espíritus", bien porque los alquimistas consideran que hay metales deficientes, como es el caso del plomo y del estaño, del hierro y del cobre -mientras que otros son intermedios, como es el caso de la plata y del mercurio-, pero también hay uno completo y acabado, que es el oro. Esta gradación se establece con relación al Elixir que los hace perfectos, como ocurre con los seis primeros, o los hace perfectivos para los demás, como ocurre con el oro. Los metales están pues representados como cuerpos inanimados sin el espíritu (o *aŷsad),* siendo el espíritu para ellos el Elixir.

Tal vez también si los astrónomos utilizan por el contrario la palabra *ŷism* (no *ŷasad),* es porque las Esferas celestes ofrecen un estado sutil comparable al de los Espíritus, o bien porque los astrónomos consideran su interdependencia eterna respecto a las Almas que los mueven, según la doctrina de los especialistas de la física celeste. Entre los musulmanes la terminología sigue este uso y sus escritos se refieren igualmente a las masas astrales (*aŷrām)* en tanto que tales, sin otra determinación.

En cuanto a la palabra *ŷism*, utilizada sin otra determinación, designa lo que tiene *volumen*, el volumen susceptible de dividirse de acuerdo con las tres dimensiones. Entonces: 1) O bien se trata del cuerpo indeterminado y simple, que no comporta, como se dice, ninguna composición. Unas veces lo designaremos como *cuerpo (ŷism)*, considerándolo en sí mismo, en lo que constituye su sustancia. Otras veces lo designaremos como *materia (hayūlā, hyle)*, considerándolo de acuerdo con su capacidad para recibir las formas de las especies. 2) O bien se tratará del cuerpo o *sólido matemático (ŷism ta'līmī)*, es decir, aquel en el que se considera propiamente la dimensión como tal. Este nombre se debe a los Antiguos que enseñaban geometría sobre él a los niños, geometría que consta de líneas y superficies nada más. 3) O bien se tratará del *cuerpo físico (ṭabī'ī)*, que se designa de este modo porque el debate se centra en el aspecto de la *fisis*.

En las tradiciones relativas a los santos Imames y las invocaciones que se les hacen, unas veces se habla de su *ŷasad* (sus cuerpos de *carne)* y otras veces se habla de su *ŷism* (su *cuerpo* sin más). Ambos términos se utilizan con frecuencia y a veces el segundo término *(ŷism)* sustituye al primero. Es cierto que ellos mismos, en sus charlas con sus fieles, seguían determinadas consideraciones que sólo ellos conocían en conjunto. De todos modos, quienes tienen algún conocimiento del léxico utilizado por los santos Imames consideran que la palabra *aŷsād* (plural de *ŷasād*, cuerpo material de carne) la utilizan como antítesis de los *Espíritus*, mientras que la palabra *ŷism* (cuerpo nada más, plural *ajsam)* tiene en su terminología un sigificado mucho más general. Otro tanto ocurre con el término de "figuras", "apariencias reales", "formas aparicionales" *(ašbāḥ)* que a veces aparece utilizado como equivalente de "cuerpo material", y el término "Espíritus" aparece como equivalente de "cuerpos" sin más *(ajsam)*.

También debes saber que el ser humano posee dos *ŷasād* y dos *ŷism*. El primer *ŷasād* (el *ŷasād A*, es decir, el *cuerpo de carne* elemental terrenal) es el formado por Elementos que son víctimas del tiempo. Este *ŷasād*, esta *carne*, es como la túnica que un hombre se pone y que más tarde se quita; es un cuerpo que en sí mismo no tiene placer ni sufrimiento, no es objeto de fidelidad ni de rebelión.

¿No ves cómo Zayd, el Rebelde, por ejemplo, es devorado por la enfermedad?; desfallece hasta el punto de que ya no se espera encontrar en él un *raṭl*[3] de carne. Sin embargo, se trata efectivamente de Zayd, su identidad no ha cambiado. Reconoces espontáneamente y con certeza que se trata de Zayd el Rebelde, de quien no ha desaparecido ni un átomo de su rebeldía. Si lo que ha desaparecido en él como consecuencia de su deterioro hubiera sido capaz de arrastrar consigo la desaparición de su rebeldía, hubiera desaparecido prácticamente toda ella, ya que hubiera perdido entonces su soporte y su causa. Lo mismo ocurre con el caso del fiel Zayd. No habrá desaparecido ni un átomo de su fidelidad porque esta fidelidad no tiene nada que ver con lo que ha desaparecido en él, ni relción de causa-efecto, ni del resultado con su origen, ni siquiera una interdependencia cualquiera. Si lo que la enfermedad ha hecho desaparecer en Zayd hubiera formado parte realmente de Zayd, su desaparición hubiera supuesto asimismo la del bien y del mal inherentes a la persona de Zayd. Al contrario, si engorda Zayd sigue siendo el mismo Zayd; así como en el caso anterior no había disminuído, tampoco ahora aumentan su esencia y sus cualidades, ni su fidelidad ni su rebeldía.

Luego, este *ŷasād*, este *cuerpo de carne formado por Elementos terrenales*, no forma parte de Zayd. Es el homólogo de la opacidad que existe en el silicio y en la potasa. Cuando se funden dan lugar al vidrio. Este vidrio sigue siendo ese mismo silicio y esa misma potasa que eran completamente densos y opacos. Pero tras la fusión su opacidad ha desaparecido. Esto quiere decir que esta opacidad no pertenece a la tierra en sí misma. La tierra es en sí misma sutil y diáfana, su opacidad está producida por el choque de los Elementos. Cuando el agua es tranquila y es pura, ves todo lo que hay en el fondo, pero si la agitas ya no distingues nada,, mientras está en movimiento, a causa del choque entre sus partes y a causa del enrarecimiento del elemento aire. ¿Qué ocurre entonces cuando chocan las cuatro Naturalezas elementales? Este *ŷasād*, ese cuerpo de carne elemental terrenal, es como la densidad que vuelve opacos al silicio y a la potasa, sin formar parte de su esencia, de su ipseidad.

Otra comparación: el vestido, por ejemplo, es un conjunto de hilos tejidos. Los colores por su parte son accidentes que no forman parte del mismo, pues se puede teñir de un color u otro y puede perderlos después; lo que queda es *ese* vestido. Es probable que fuera esto lo que pretendía manifestar el I Imam, 'Alī, en su respuesta al árabe que le preguntaba sobre el alma animal sensible: "Cuando se separa", dijo, "el alma vuelve al lugar del que procede, igual que se disuelve una mezcla, y no de la manera en que se separan elementos autónomos yuxtapuestos. Su forma se deshace, la acción y el ser desaparecen de ella, de modo que la composición de la mezcla también queda anulada, ya que es evidente que la desaparición de la forma y del ser acarrean la desaparición de la propia composición".

En cuanto al segundo *ŷasād* (el *ŷasād B*, *caro spiritualis*, cuerpo formado por Elementos del mundo espiritual), es el cuerpo que sobrevive, ya que la "arcilla" de la que estaba formado sobrevive "en la tumba", cuando la Tierra ha devorado el cuerpo de carne elemental terrenal (el *ŷasād A)*, y cada una de sus partes ha vuelto a su origen: las partes ígneas vuelven al Fuego, las partes aéreas vuelven al Aire, las partes acuosas vuelven al Agua, las partes terrenales vuelven a la Tierra, mientras que el "cuerpo de carne celeste" sobrevive conservando su "porte" perfecto, como dijo el Imam Ŷa'far Ṣādiq. Sin embargo, la respuesta que hace algunas líneas hemos escuchado que el I Imam daba a un árabe se refería precisamente al primer *ŷasād*, al cuerpo de carne elemental terreanl y corruptible. Pero el cuerpo de carne espiritual (el *ŷasād B)* es por el contrario al que se refieren las palabras del Imam Ŷa'far cuando declara que la "arcilla" con la que ha sido formado sobrevive "en la tumba", conservando intacto y perfecto su aspecto. Esta expresión quiere decir: conservando el aspecto que corresponde a su propio aspecto, es decir, que los elementos de la cabeza, del cuello, del pecho, etc. permanecen en su lugar. Veamos la interpretación simbólica de esta aleya (*ta'wīl)*: "Ninguno de nosotros que no tenga un lugar determinado" (37:164).

Este cuerpo *(ŷasād B)* es la realidad del ser humano que, sin aumento ni disminución, sobrevive "en la tumba" después de que el cuerpo elemental terrenal, es decir, la densidad opaca y los accidentes, se han separado de él para disolverse. Cuando estos accidentes, a cuyo conjunto se le denomina "cuerpo de carne elemental" *(ŷasād 'unṣurī, ŷasād A)* se han separado del ser humano, los ojos de carne, los órganos de la percepción óptica, ya no lo ven. Cuando se ha descompuesto y aniquilado, ya no se encuentra nada, hasta tal punto que algunas personas aseguran que el ser humano ha sido aniquilado.

Pues no, no lo ha sido, pero, si decimos que hay un cuerpo que sobrevive "en la tumba", ese cuerpo sigue siendo *invisible* para los terrenales, para la gente de este mundo, a causa de la opcidad que oscurece sus ojos de carne y que les impide ver lo que no pertenece a la misma especie que ellos. Por esta razón el Imam Ŷa'far también compara este cuerpo invisible con los residuos de oro que quedan siempre en el crisol del orfebre. Los ojos tampoco pueden ver estos restos, pero el orfebre, después de lavarlos con agua y de purificar la tierra con la que estaban mezclados, los hace aparecer de nuevo.

Lo mismo ocurre con el cuerpo de "carne espiritual" *(ŷasād B)* que sobrevive "en la tumba". Cuando Dios desea resucitar a las criaturas[4] difunde por toda la Tierra una lluvia que procede del océano situado debajo del Trono, cuyas aguas son más frías que la nieve ... a las que alude una aleya del Corán ("Y su Trono reposaba sobre las Aguas", 11:9). Entonces la faz de la Tierra se confunde en un océano único. Las olas chocan impulsadas por la vehemencia de los vientos. Se produce una afinación uiversal. Los miembros del cuerpo espiritual *(ŷasād B)* de cada persona individual se reúnen en un organismo de "aspecto" perfecto, es decir, de acuerdo con la estructura que ofrecía el cuerpo en este mundo; a la cabeza se une el cuello, al cuello se le une el busto, y así sucesivamente. Se añaden elementos de esa otra Tierra (la Tierra celeste). De este modo el cuerpo espiritual lleva a cabo su nacimiento "en la tumba", como el hongo en su humus. Cuando el tañido de Serafiel[5] hace vibrar la trompeta, los Espíritus emprenden el vuelo. Cada Espíritu se apresura a buscar su carne espiritual (el *ŷasād B)*, hace estallar la tumba, que cede ante ella como la capa de humus cede ante el empuje del hongo. "Y helos aquí erguidos, fijando sus miradas" (39:61). Este cuerpo espiritual que resucita es el cuerpo que pertenece a la Tierra de Hūrqalyā. Éste es el cuerpo con el que los humanos resucitan, y con el que entran en el Paraíso o en el Infierno.

Alguien podrá tal vez decirme: "El sentido evidente de tus palabras es que el cuerpo de carne que tenemos ahora, ése de todos modos no puede resucitar. Esta doctrina contradice no obstante la doctrina seguida por quienes profesan el Islam, de acuerdo con esta aleya del Libro: Dios resucitará a quienes están en sus tumbas" (22:7)[6].

A lo que yo responderé: lo que yo creo es precisamente lo que creen los *muslimūn.* Pues ¿acaso no dicen que los "cuerpos" en los que resucitarán serán los mismos cuerpos que habían tenido en la vida terrenal, con la diferencia de que están ya totalmente purificados de los accidentes y de cualquier empañamiento? ¿No se acepta unánimemente que los *muslimūn* creen que estos cuerpos no resucitarán con su opacidad y densidad, sino que deben sufrir una purificación y que resucitarán perfectamente puros, manteniendo su identidad? Esto mismo es lo que yo digo y quiero decir. Si la opacidad del cuerpo presente se destruye, eso quiere decir que vuelve a su origen; esa carne elemental no tiene ninguna relación con el Espíritu, ni con la fidelidad o infidelidad, ni con el placer o el sufrimiento, pues no tiene por sí misma ni siquiera la capacidad de sentir ninguna de las dos cosas. En realidad, con relación al ser humano actúa como si fuera un vestido arrojado sobre él. Esta opacidad es el cuerpo de carne elemental terrenal (el *ŷasād A)* que se destruye sin posibilidad de retorno.

Comprende pues lo que quiero decir, pues así es como hay que entender las tradiciones que manifiestan que los "cuerpos" de los santos Imames[7] han sido ahora "ascendidos al Cielo".

Es cierto que si hubiera estado exhumado el cuerpo del Imam Ḥusayn poco después de su entierro todavía se habría podido ver, pero ahora ningún ojo humano podría verlo. Ahora está "junto al Trono, contemplando a sus peregrinos, etc.". El sentido espiritual de estas tradiciones debe comprenderse como separación definitiva de esos cuerpos elementales terrenales que constituyen la condición carnal, estado que se habrá vinculado un momento a los cuerpos espirituales arquetipos. Una vez que estos últimos se hayan separado de ese vestido carnal, las miradas de los humanos corrientes ya no pueden verlos. En algunos párrafos del presente libro ya he tratado este aspecto. Se pueden consultar.

Respecto a los dos *ŷism* (o sea, el *ŷism A* o cuerpo sutil astral y el *ŷism B,* cuerpo arquetipo supraceleste), el primero (el *ŷism A)* es el cuerpo con el que el Espíritu sale de su cuerpo de carne terrenal (*ŷasād A).* Este cuerpo "sutil astral" *(ŷism A)* permanece con el Espíritu cuando éste se separa de su "cuerpo sutil de carne espiritual" (*ŷasād B)* en el momento en que la muerte se interpone entre ambos. Este cuerpo astral está con el Espíritu en el Paraíso terrenal (*ŷannat al-dunyā),* situado en Occidente; con este cuerpo astral penetra en la Morada de la Paz *(Dār al-salām),* visita su morada y el lugar original del que procede. Al espíritu del impío también le acompaña este cuerpo astral al Infierno terrenal *(Nār al-dunyā),* cuando sale el sol, mientras que cuando se pone el sol se refugia con este cuerpo en el valle de Barhut[8] y vaga con él por el valle del Azufre.

Éste es el estado de los dos grupos hasta que vibra el primer clamor de la Trompeta[9]. Entonces los propios Espíritus quedan destruidos en el intervalo que separa "los dos tañidos de la Trompeta". El movimiento desaparece por completo en las Esferas celestes y en todo loq ue posee alma y espíritu, animales y vegetales. Esta pausa cósmica dura "cuatrocientos años". Posteriormente los Espíritus resucitan, todos con su segundo *ŷism* (es decir, el *ŷism B,* cuerpo arquetipo supraceleste). Esto es así porque estos cuerpos (los *ŷism B)* se han purificado completamente y han perdido toda su opacidad, o sea, la opacidad que constituía su primer *ŷism* (el *ŷism A* o cuerpo astral), y esto ocurre exactamente igual, punto por punto, a como hemos explicado ya en el caso de los cuerpos de carne (elemental o *ŷasād A,* espiritual o *ŷasād B*)[10]. Esto quiere decir que todos los espíritus resucitarán en su segundo *ŷism* (el *ŷism B* o cuerpo arquetipo). Este cuerpo celeste es el mismo que se había poseído anteriormente en la vida terrenal, y no otro distinto, pues en ese caso habrían desaparecido con él simultáneamente la recompensa el castigo de los Espíritus. No obstante, este *ŷism* que tenemos en la vida terrenal, y que es ese cuerpo que vemos, es denso y sutil al mismo tiempo. La densidad que lo volvía opaco se habrá purificado y habrá desaparecido, y esta densidad es lo que conocemos como primer *ŷasād (ŷasād A,* el cuerpo elemental de carne perecedera). El elemento sutil sobrevive por el contrario "en la tumba" y es el que designamos como segundo *ŷasād (ŷasād B,* cuerpo de carne espiritual) perdurable.

El Espíritu hace su aparición en el *barzaj* (el mundo intermedio) con el cuerpo astral (*ŷism A).* Este cuerpo astral es el vehículo *(markab, ojema)* y el habitáculo del Espíritu hasta el "primer tañido" de la Trompeta. En ese momento sufre la última purificación y desaparece esa densidad a la que hemos denominado primer *ŷism* (*ŷism A* o cuerpo astral). Sólo permanece el elemento sutil en el mundo de las razones seminales[11] en tres "tesoros", mientras que la densidad se desvanece de los otros tres "tesoros".

Estos "seis tesoros" están situados en el orificio (de la Trompeta cósmica de Serafiel, que es la matriz) de este Espíritu. Cuando el arcángel Serafiel tañe la "Trompeta de la Resurrección" (el "segundo toque" de la Trompeta) el espíritu desciende hacia la tumba. Una vez reunidos todos sus tesoros, penetra en el *ŷasād* sutil (el *ŷasād B, caro spiritualis);* en ese momento están "reunidos", es decir, resucitados[12].

Pero debes saber que si pudieras pesar este cuerpo espiritual a lo largo de la vida presente, y después de pesarlo pasara por una purificación que lo separase por completo del cuerpo elemental de carne perecedera, de modo que sólo subsistiera ese cuerpo espiritual permanente *(ŷasād B) que perte*nece al mundo de Hūrqalyā -hay que suponer también que luego pudieras pesarlo de nuevo-, comprobarías que ni siquiera habría perdido un gramo de mostaza respecto al resultado de la primera pesada. Esto es así porque la densidad que formaba su cuerpo elemental de carne *(ŷasād A)* es un accidente. Ahora bien, los accidentes no modifican en absoluto el "peso" al que nos referimos. No lo aumentan cuando se instauran, ni lo disminuyen cuando se marchan. En este sentido es en el que sería falso imaginarse que el "cuerpo de resurrección", órgano de beatitud o de condena, fuera algo distinto al que existe en la vida presente, a pesar de que se produzcan un cambio y una purificación totales. O habría que decir más bien que es sobre todo este último, aunque sea tan distinto a él, por el hecho de haber sido purificado, roto y rehecho.

Abū Manṣūr ᶜAlī Ṭabarsī[13] asegura, respecto a esta aleya coránica: "Cada vez que su piel se consuma, le daremos otra piel a cambio, para que puedan sufrir el castigo" (4:59). El Imam Ŷa'far Ṣādiq respondió a un familiar que le preguntaba sobre el sentido de esta aleya: «"¡Ten cuidado!, son las mismas pieles y sin embargo es una distinta cada vez." "Haz una comparación con algo de este mundo." "Si un hombre coge un ladrillo, lo rompe en pedazos, y luego lo coloca de nuevo en el molde, el ladrillo seguirá siendo el mismo, y sin embargo será otro."» Y el *Tafsīr* de ᶜAlī Ibn Ibrāhīm[14] cuenta que le preguntaron al Imam: «"¿Cómo se puede concebir que su piel se cambie por otra?". "Imagina", respondió el Imam, "que coges un ladrillo, lo rompes en pedazos, lo reduces a polvo, y luego lo colocas de nuevo en el molde, ¿ese ladrillo será igual al primero? En realidad éste se habrá transformado en otro, aunque el original, el arquetipo, sea idéntico".»

El Imam destaca de este modo que la piel que sustituye a la primera es distinta, aunque sigue siendo "su piel". La distinción radica en una diferencia en el modo de ser y en las cualidades. Lo mismo ocurre con lo que estamos tratando aquí: se trata por supuesto del cuerpo, objeto visible durante la vida presente, que será el "cuerpo de resurrección", pero después de haber sufrido esa alquimia que hemos descrito en varias ocasiones ...

2. Acerca del sentido esotérico de la tumba

Tomado de la *Risāla al-qaṭīfiyya,* publicada en la Antología de las obras del šayj Aḥsā'ī: *Ŷawāmi' al-kalim,* Tabriz 1273 h., 2 vols. in fol.; vol. I, II parte, III *risāla,* pág. 136[15].

La quiddidad de la tumba consiste en ser el lugar en el que reposan los muertos, la primera de las etapas hacia el *saeculum venturum.* De acuerdo con la apariencia visible y el sentido exotérico, es la morada del cuerpo material al que la vida ha abandonado. Ésta es una opinión muy difundida, pero para la comprensión esotérica *(ta'wīl)* la tumba significa la naturaleza de la persona, su vida, su deseo más íntimo. Dios dijo a su profeta: "Dios hace oír su voz a quién él desea, pero tú no puedes hacer escuchar la tuya más que entre aquellos que están *en las tumbas"* (35:21). Y también: "Muertos, no los que están vivos, e ignoran cuándo resucitarán" (16:21-22).

Expresiones como "el Espíritu volverá al hombre (que está en la tumba)" son expresiones que corresponden al sentido aparente o exotérico. Se trata en realidad de acontecimientos que no se realizan en el mundo temporal inferior, el de la cosa-objeto, sino en el nivel más elevado de todos los grados del tiempo, es decir, en Hūrqalyā. Y si digo "en el nivel más elevado", "en el grado más elevado del tiempo", es porque Hūrqalyā es un intermedio[16]. A veces se utiliza para designar el plano o nivel inferior del *Aevum* (*dahr,* lo sempiterno).

Esta doble utilización de la palabra se justifica por una homogeneidad y correspondencia verdaderas. Durante el sueño, en el hombre pueden llevarse a cabo movimientos violentos, aunque su cuerpo material *(ŷasād)* permanezca inmóvil. La explicación de estos movimientos radica en la proximidad del cuerpo sutil *(ŷism)* respecto al cuerpo material, pues mientras el hombre duerme, su Espíritu "canta" en libertad sobre las elevadas ramas del gran árbol que constituye el mundo autónomo de las Formas imaginales *('ālam al-miṯāl, mundus imaginalis).* Este árbol de esbelto tronco tiene sus raíces en los "cuerpos sutiles", y estos cuerpos sutiles tienen tantas individuaciones como cuerpos materiales hay.

Cuando se habla de "lo que vuelve" (como en la frase antes mencionada), se trata del Espíritu que subsiste en el *mundus imaginalis* autónomo. Cuando se habla de "hacia donde se lleva a cabo el retorno", se entiende el cuerpo espiritual *(ŷasād B)* al que se une el cuerpo arquetipo supraceleste *(ŷism B)*[17]. En cuanto al "castigo en la tumba"[18], ocurre lo que ya hemos mencionado respecto al "retorno del Espíritu", porque la totalidad del mundo del *barzaj* (el mundo intermedio), lo que llega a él y se transforma en él, todo eso le concierne (es decir, concierne al sentido esotérico de la "tumba"). La aparición de los santos Imames en el momento de la muerte o "en la tumba", tanto al creyente como al impío, es también un acontecimiento que transcurre en el mundo de Hūrqalyā. A esto es a lo que se refieren estas aleyas coránicas: "Si hubiéramos hecho descender a un Ángel, el asunto estaría resuelto, no habría habido intermedio" (6:8). "El día en que vean venir a los Ángeles no será una buena noticia para los culpables" (25:24).

Estas aleyas y algunas otras unidas a ciertas de nuestras tradiciones significan que los Ángeles no son perceptibles para nadie en el mundo de los cuerpos materiales, a menos que el Ángel Gabriel adopte la apariencia del adolescente Ḍaḥya al-Kalbī para aparecerse al Profeta, o bien descendiendo en compañía de Kerubiel o de Miguel ante Abraham, durante la filoxenia, o bien, en el caso de Lot, para castigar a su pueblo, pues toda alma está en contacto inmediato con aquellos seres y realidades del mundo intermedio que corresponden a su propio estado espiritual ...

3. Los Cielos y los Elementos de Hūrqalyā

Tomado de la *Respuesta* dada al Mullā Muḥ. Ḥusayn Anārī Kīrmānī, en *Ŷawāmi' al-kalim*, Tabriz 1273 h., vol. I, III parte, IX *risāla*, pág. 153-154[19].

... En cuanto a la palabra Hūrqalyā, su significado se refiere a *otro* mundo. Lo que se desiga con ese término es el mundo del *barzaj* o *intermundo.* Existe efectivamente el mundo inferior, el mundo terrenal, que es el mundo de los cuerpos materiales formados por Elementos, el mundo visible para los sentidos. Y existe también el mundo de las Almas, que es el mundo del *Malakūt.* El mundo del *barzaj*, que es el mundo intermediario entre el mundo material visible *('ālam al-mulk)* y el mundo del *Malakūt*, es un universo distinto. Es un mundo material *diferente.* O dicho de otro modo, el mundo de los cuerpos compuestos por los Elementos constituye lo que se llama "mundo material visible". El mundo de Hūrqalyā es un mundo material *distinto* (mundo de una materia en estado sutil, es el *mundus imaginalis).*

En cuanto a su posición, está situado en el *octavo clima*[20]. Su nivel inferior limita con la superficie convexa de la Esfera de las Esferas, la que establece las direcciones espaciales. No se halla en una dirección o dimensión de nuestro espacio, ya que no hay nada *más allá* de lo convexo de la Esfera celeste suprema que marca las orientaciones o, más bien, podemos decir que no hay nada *más allá* espacial. No obstante, el plano inferior del mundo de Hūrqalyā corresponde, en cuanto a posición, al grado más elevado de la Esfera suprema, la que se denomina "Esfera cristalina". La forma o imagen que tú contemplas en un espejo pertenece a ese nivel inferior del mundo de Hūrqalyā.

En cuanto a saber de qué lengua procede este término, hay que señalar que se trata de una palabra de la lengua siríaca *(sūryāniya)*, es decir, de la lengua que usan actualmente los sabeos, a quienes se llama hoy *Ṣubbāh* (mandeanos, más concretamente), que se han asentado en gran número en Basora y sus alrededores[21].

Ahora, cuando se habla del universo de Hūrqalyā, de los Cielos y de los Elementos de Hūrqalyā, debes saber lo siguiente: el mundo del *barzaj*, intermedio entre el mundo presente y el *saeculum venturum*, es el *mundus imaginalis*, mundo autónomo de las Formas y realidades imaginales; es el mundo intermedio entre el mundo del *Malakūt* y el mundo material visible. Se utiliza el término de Hūrqalyā para designar los Cielos de ese mundo intermedio con todos los astros que contienen.

Cuando se habla de Ŷābalqā y de Ŷābarṣā se alude a las regiones inferiores de ese mundo intermedio[22]. Ŷābalqā es una ciudad de Oriente, es decir, del lado del origen. Ŷābarṣā es una ciudad de Occidente, es decir, del lado del retorno y la finalidad. Con los Elementos de este mundo intermedio que ha formado el segundo *ŷasād* (el *ŷasād B*, cuerpo espiritual) imperecedero, es decir, aquel cuya arcilla perdura invisible "en la tumba"[23], conservando su mismo "aspecto" perfecto. En la parte oriental de este universo se encuentra el "infierno terrenal", y en la parte occidental, el "paraíso terrenal", el paraíso de Adán. Allí es donde se refugian los Espíritus de los fieles creyentes, y son "los dos jardines cubiertos de verdor" a los que alude el Corán (55:64).

En cuanto a las pruebas que demuestran la existencia de este universo, por un lado están las que demuestra la teología. Hay numerosas tradiciones que narran la existencia del mundo intermedio del *barzaj*. Hay también aleyas coránicas como ésta: "Tras ellos, un *barzaj* hasta el día en que resuciten" (23:102). Existen también numerosos relatos tradicionales sobre la existencia de las ciudades de este mundo intermedio. Al comentar el *Libro de la Teosofía del Trono (Kitāb al-Ḥikma al-'aršiyya)* de Mullā Ṣadrā Šīrāzī[24], que trata de cosmogonía y escatología, yo mismo he citado, igual que en algún otro de mis libros, numerosos *hadices* que no dejan lugar a dudas. También es cierto que la comprensión filosófica nos demuestra por otra parte la existencia de ese universo. Esto es así porque el mundo del *Malakūt* está formado por sustancias y seres separados de la materia, mientras que nuestro mundo físico visible está formado por realidades materiales. Es absolutamente necesario que entre ambos mundos exista un intermedio, un *barzaj*, es decir, un mundo que no ofrezca ni el estado absolutamente sutil de las sustancias separadas, ni la densidad opaca de las cosas materiales de nuestro mundo. A falta de este universo, la gradación del ser supondría un salto, habría un vacío. Las pruebas que demuestran la existencia de este estado que sobreviene tras la muerte y que precede a la Gran Resurrección, son tan numerosas que es imposible enumerarlas. Ningún filósofo las rechaza, a pesar de que cada cual se expresa a su manera, y lo hace con sus propias palabras.

Mi correspondiente observa que entre las palabras que no están claras en mi respuesta (es decir, en la *Risālat al-Jāqāniyya)*[25] se encuentran las que demuestran que el cuerpo elemental de carne material (*ŷasād A)* se destruye y "no vuelve". Cree que esto contradice el sentido literal de la aleya coránica y de los relatos tradicionales aludidos[26].

Le responderé lo siguiente: recuerda que el "cuerpo material" *(ŷasād)* que adopta el ser humano está constituido en realidad por dos cuerpos[27]. Uno de ellos, el primer *(ŷasād A)* se destruye y no "volverá". El cuerpo sutil *(ŷism)* está asimismo constituido por un doble cuerpo: el primero *(ŷism A*, el cuerpo astral*)* tampoco "volverá". Sin embargo, el segundo cuerpo material *(ŷasād B, caro spiritualis*, formado con los Elementos de Hūrqalyā*)*, al igual que el segundo cuerpo sutil *(ŷism B,* cuerpo arquetipo supraceleste), ambos "volverán". Ésta es la doctrina que he expuesto en el texto de la respuesta en cuestión.

Lo que quiero decir es lo siguiente: el ser humano ha descendido del mundo suprasensible *('ālam al-gayb,* el mundo del Misterio), de esos arquetipos o Tesoros a los que alude esta aleya del Libro: "Nada existe sin que el Tesoro exista en Nosotros" (15:21). El ser humano desciende pues a este mundo, morada de esfuerza y de lucha, para forjarse un haber con vistas al *Futurum Resurrectionis.*

Pero al descender de nivel en nivel, pasando sucesivamente de un plano del ser a otro durante su descenso, se va mezclando cada vez con los accidentes que corresponden a ese plano o nivel. Del mismo modo, cuando, en tiempos del Profeta, el ángel Gabriel descendía a este mundo, adoptaba la forma y el aspecto del bello adolescente Ḍaḥya al-Kalbī. Pero, cuando "ascendía al Cielo", ya no le acompañaba esta forma en el retorno. Así ocurrió cada una de las veces que descendió ante uno de los profetas anteriores; se le aparecía bajo la forma de un ser humano muy bello, con el aspecto de algún contemporáneo del Profeta. Pues bien, esto mismo es lo que ocurre cuando el ser humano "desciende" con el cuerpo sutil que es su cuerpo arquetipo *(ŷism B, ŷism aṣlī),* que es el soporte del alma (cf. la *ojema symfes* de Proclo, *supra* pág. 85). Pasa por el mundo autónomo de las Formas y realidades imaginales *('ālam al- miṯāl),* donde se le une el cuerpo astral *(ŷism A).* Éste no "volverá" cuando se lleve a cabo la Gran Resurrección, porque no forma parte de la realidad esencial del hombre. Se le puede comparar con la suciedad que se deposita sobre su traje y que desaparece cuando lo lavas.

Cuando, al término del descenso, el ser humano ha alcanzado ese bajo mundo, se le une el cuerpo material elemental, el cuerpo de carne *(ŷasad A)* que está formado por Elementos de nuestro mundo sublunar. Es un accidente con relación a la realidad del ser humano, no es un elemento constitutivo de su esencia. Ese cuerpo de carne forma parte de la suciedad de este mundo. Cuando se produce el *exitus* de este mundo, la tierra devora ese cuerpo de carne una vez depositado en la tumba. "En la tumba" (es decir, en Hūrqalyā) permanece invisible, por el contrario, ese otro cuerpo *(ŷasad B,* formado con Elementos de Hūrqalyā) hasta el día de la Resurrección, cuando vuelve a él el Espíritu (el yo-Espíritu), penetra en él y entra con él en su Paraíso o en su Infierno. Éste es el cuerpo espiritual que "vuelve", mientras que el cuerpo material de carne formado por Elementos sublunares, quiero decir, el conjunto de accidentes y de manchas que pertenecen a este mundo, todo ello no era *ni* del hombre y ni siquiera estaba *con* el hombre, sino que era algo que se le adhería a través de su existencia en este mundo. Todo esto vuelve a su origen "sin retorno". Es lo mismo que ocurre con el barro y la grasa manchan tu vestido de algodón: en cuanto lo laves, desaparecerán "sin retorno" el barro y la grasa. ¿Pensarás entonces, o alguien se apresurará a decir, que le falta algo a tu vestido a causa de esa ausencia? No, pues lo que ha *marchado* es precisamente lo que no formaba *parte* de él.

Luego si el Espíritu ha vuelto *post mortem* al mundo del *barzaj,* ha sido a través de su cuerpo arquetipo *(ŷism B)* al que se adhiere provisionalmente un cuerpo procedente de este *barzaj (ŷism A,* el cuerpo astral*).* De hecho, éste no forma parte de él: es un accidente no durarero. El día de la Resurrección, el hombre "vuelve" con toda su integridad y deja tras de sí lo que no formaba parte de él, lo que no era *él mismo.* Compara lo siguiente: rompe tu sello y su forma desaparecerá. Hazlo de nuevo y tendrás de nuevo el primer sello con su misma forma, idéntico a sí mismo. Sin embargo, la primera forma no ha vuelto y no volverá jamás. Éste es el sentido esotérico de la aleya: "Cada vez que su piel se consuma, Nosotros se la cambiaremos por otra" (4:59). A pesar de que la piel sustituida sea idéntica a la primera, se considera *distinta* porque la primera forma ya no existe y se ha sustituido por otra forma. Esto es lo que destacan las palabras del Imam Ŷa'far Ṣādiq cuando comenta esta aleya: "Es *igual* y sin embargo es distinto"[28].

Compáralo también con el ladrillo de barro que pulverizas y colocas de nuevo en el molde. Sigue siendo el mismo y sin embargo es distinto.

Esto es lo que ocurre con el cuerpo elemental material *(ŷasād A)* y con el cuerpo astral *(ŷism A)*, pues ni el uno ni el otro "vuelven". Designamos al uno y al otro por los accidentes que se adhieren al ser humano en su descenso a través de los distintos niveles. Y sin embargo, ese mismo cuerpo aparente, visible, sensible, palpable, es *también* el que no se destruye y del que no desaparece nada esencial[29]. O más bien podemos decir que perdura de forma invisible hasta el día de la Resurrección, es decir, hasta que vuelve y el Espíritu penetra en él hacia su Paraíso o hacia su Infierno. Es evidente que debe romperse y reconstruirse por segunda vez. Entonces quedará pulverizado, purificado de todo lo que no formaba parte de él. Después se rehará, ya que, al no estar purificado de todos los accidentes que no son *él mismo*, no sería apto para perdurar. Es su mezcla con los accidentes lo que implica el hecho mismo de existir en este mundo, y eso mismo es lo que impide que perdure.

Mi correspondiente pregunta también lo que quiero decir al manifestar que entre los dos "toques" de la Trompeta de Serafiel, el Espíritu se siente atraído, absorbido, por los orificios de esa Trompeta que es su matriz; me pregunta qué quiero decir con los "seis Tesoros" y qué es lo que prueba todo esto.

Le respondo: ya se ha demostrado que el Espíritu es el hombre real, ese al que se habla, el que asume. El organismo visible de su cuerpo material es para él una morada en la que se siente prisionero, pero a la que se le ha hecho descender porque para él es un instrumento gracias al cual logra el conocimiento exotérico y esotérico. Así pues, cuando se decidió que descendiera a este mundo, la naturaleza del ser requería la mediación del alma vital sensible dispensada por las Esferas celestes, para evitar que hubiera un vacío en la gradación del ser y de la Emanación. Cuando llega el momento de volver a su mundo original, el intermediario, es decir, el alma vital emanada de las Esferas celestes, vuelve hacia las Almas motrices de las Esferas, como una mezcla que se deshiciera, igual que una gota de agua vuelve al mar.

Pero el yo-espíritu perdura, vela, no sucumbe al sueño. Como dice el Imam Ŷa'far: "Cuando vuelve, vuelve al estado por el que comenzó". No es en absoluto la vuelta a una mezcla, sino la vuelta a un estado de yuxtaposición, porque el primer toque, el "toque fulgurante" se reabsorbe, y cada cosa vuelve a su origen. Vuelve con el conjunto de las formas adoptadas, y es la vuelta de una yuxtaposición. Como le habían hecho descender de "seis Tesoros"[30], vuelve hacia ellos; su propio cese supone su disyunción: su Forma imaginal vuelve al Tesoro del que procedía. Del mismo modo, su *materia prima*[31], su naturaleza, su alma, su *pneuma*, su intelecto, cada uno de ellos vuelve respectivamente al Tesoro del que salió. Éstos son los Tesoros a los que, como ya hemos dicho, alude esa aleya coránica: "Nada existe sin que el Tesoro exista en nosotros" (15:21). Estos Tesoros son los que forman cada vez un conjunto, que es a su vez la matriz de cada yo-espíritu, la que se designa simbólicamente como el orificio o "agujero" que corresponde, en la Trompeta de Serafiel, a ese espíritu.

En lo referente a las pruebas de lo que enunciamos, éstas no se encuentran solamente en un *hadiz*, ni siquiera en una decena de *hadices*, sino en numerosas tradiciones. No podemos comprender el alcance de la demostración en el discurso más que a través de la meditación de bastantes tradiciones. O, mejor aún, se trata de guiarse a través de una sabiduría superior, y la prueba que ésta aporta no se considera demostrativa más que mediante una ayuda divina especial, que Dios otorga a los corazones que han alcanzado su plena madurez, ya que "aquel a quien se ha dado la sabiduría ha recibido un bien inmenso" (2:272).

4. Alquimia y cuerpo de resurrección

a) Extraido de la *Epístola* dirigida a Fatḥ ʿAlī Šāh Qāŷār, Šāh de Persia (1797-1834), en *Yawāmi al-kalim*, Tabriz 1273 h., vol. I, I parte, V *risāla,* págs. 122-124[32].

Debes saber que lo que va al paraíso, es decir, al paraíso terrenal[33], es lo que recibe el Ángel de la muerte, y es la realidad esencial del hombre, el hombre en el sentido verdadero *(insān ḥaqīqī).* La fuente y principio de su ser está efectivamente formada por cinco cosas: el intelecto, el alma, la naturaleza esencial, la *materia prima,* y la Forma imaginal[34]. El intelecto está en el alma. El alma, con todo lo que implica, está en la naturaleza incorruptible. Los tres juntos constituyen la *materia prima* con lo que ésta implica a su vez. Cuando a esta última se le une la Forma imaginal, entonces surge el cuerpo original esencial, el cuerpo arquetipo *(ŷism aṣlī, ŷism B)*[35], es decir, el cuerpo que está oculto en la envoltura material visi ble, en el cuerpo elemental *(ŷasād A),* formado por los cuatro Elementos sublunares: el Fuego, el Aire, el Agua y la Tierra.

Este cuerpo material elemental *(ŷasād A,* cuerpo de carne perecedera) es el que permanece en la tierra, y cuyo aspecto visible queda destruido. Es el cuerpo orgánico que sufre el fenómeno del crecimiento asimilando los elementos sutiles de los alimentos. Acabo de decir que su aspecto visible, su "exotérico", queda destruido en la tierra, y es porque en realidad su elemento oculto e invisible, su "esotérico", permanece; es el cuerpo espiritual *(ŷasād B, caro spiritualis)* que no está constituido por Elementos sublunares, sino por los cuatro Elementos del mundo de Hūrqalyā, que son setenta veces más nobles y preciosos que los Elementos del mundo terrenal[36]. Éste es el cuerpo espiritual que descansa en la quietud a la que alude una aleya coránica. En efecto, cuando el fiel creyente ha rendido cuentas "en la tumba"[37], horada un surco desde esta "tumba" hasta el paraíso que está en Occidente (Ŷābarṣā) y a través de esta vía le llegan la quietud y la subsistencia. Se dice: "Para aquel que se cuenta entre los Cercanos, para el la quietud, subsistencia y estancia paradisíaca" (56:87-88). El que recibe esa quietud es precisamente este cuerpo espiritual *(ŷasād B),* el cuerpo constituido por Elementos del mundo de Hūrqalyā, y que está oculto en el interior del cuerpo material elemental *(ŷasād A),* el cuerpo aparente y visible, que está formado por Elementos vulgares de este mundo.

En cuanto al cuerpo que, en el momento del *exitus,* permanece con el Espíritu (el yo-espíritu); éste es el cuerpo esencial, el cuerpo en su verdadero sentido *(ŷism ḥaqīqī, ŷism B)*[38], que está compuesto por la *materia prima* y la Forma imaginal *(miṯāl).* Es el soporte de la naturaleza incorruptible, del alma y del intelecto. Es la realidad esencial del hombre, el hombre en su verdadera acepción. Este cuerpo esencial es de la misma clase que el cuerpo del universo: para el microcosmos es el homólogo de la Esfera suprema, la que establece y define las orientaciones espaciales. Su capacidad para sentir los placeres, de la comida, de la bebida, del tacto, del placer amoroso, es setenta veces superior a la capacidad que le corresponde al cuerpo elemental material[39]. Este cuerpo esencial, el yo-espíritu, no se separa nunca de él, y él a su vez no se separa nunca del Espíritu[40], lo hace tan sólo en el momento de la pausa cósmica que señala el intervalo entre los dos tañidos de la Trompeta de Serafiel.

Cuando Serafiel hace vibrar en la Trompeta el "toque fulgurante"[41], que es el "soplo de la reabsorción universal", cada Espíritu se ve impulsado, reabsorbido por el de los "agujeros" de esta Trompeta, que es la matriz. Esta matriz está formada por seis "tesoros". Desde su entrada, el yo-espíritu encuentra en el primer tesoro su propia Imagen o forma imaginal[42]; en el segundo tesoro encuentra su *materia prima;* en el tercero, su naturaleza incorruptible; en el cuarto está el alma; en el quinto, el *pneuma;* en el sexto, el intelecto. Cuando estos Tesoros están disociados, el yo-espíritu queda anulado, y anula su operatividad. Sólo así es posible decir que "se destruye" (es decir, hasta el segundo "toque" de la Trompeta de Serafiel). Pero no se produce ninguna unión que fusione las distintas partes integrantes, pues dicha mezcla es propia solamente del alma vegetal y del alma animal: del alma vegetal porque está constituida por elementos sublunares: el Fuego, el Aire, el Agua, la Tierra. Cuando estas partes elementales se disocian, "vuelven" a ser lo que eran, para mezclarse, no para yuxtaponerse cada una independientemente. Las partes ígneas vuelven al Fuego elemental, mezclándose y confundiéndose con él. Del mismo modo, cada una de las partes vuelve a aquello de donde procedía -el Aire, el Agua, la Tierra- para mezclarse y confundirse con ello[43]. Lo mismo ocurre con el alma animal, que procede de los movimientos de las Esferas celestes. Cuando ésta se separa, vuelve al lugar de donde procedía, para mezclarse, no para yuxtaponerse, porque es tan sólo una suma de energías resultantes de las energías de las Esferas celestes y proporcional a sus movimientos ...[44]

Luego estas dos almas, el alma vegetal y el alma vital, vuelven *post mortem* a su origen para fundirse con él. Sin embargo, esto no es cierto más que en su aspecto externo, su "exotérico" *(ẓāhir),* ya que el interior, lo "esotérico" *(bāṭin)* del alma vegetal, "perdura en la tumba"; esta parte esotérica son los *Elementos de Hūrqalyā,* y este cuerpo *(ŷasād B)* es el que reposa en "la quietud y la estancia paradisíaca"[45]. Lo esotérico del alma vital por su parte está constituido por las "naturalezas" de las Almas que mueven los *Cielos de Hūrqalyā,* y que alcanza el "paraíso terrenal", como ya hemos señalado anteriormente[46].

En resumen, podemos decir lo siguiente: el Espíritu nunca se separa de su cuerpo original esencial *(ŷism B)*; sólo se separa, es decir, "muere", durante el intervalo comprendido entre los dos tañidos de la Trompeta de Serafiel: el primero, que es el "tañido fulgurante" o hálito de la reabsorción universal, y el segundo, que es el hálito de la Resurrección[47].

Ahora, a la pregunta planteada de si "¿el Espíritu solo se refiere al Espíritu con la Imagen arquetipo o forma imaginal, o con el cuerpo sutil?", debemos responder que: en el "paraíso terrenal" penetra el Espíritu (el yo-espíritu) con su cuerpo original esencial (*ŷism aṣlī, ŷism B)*[48], porque en el Espíritu hay intelecto, el intelecto está en el alma, y ésta en la naturaleza incorruptible. La *Materia prima* es el soporte del cuerpo esencial, y la Imagen arquetipo o forma imaginal unida a ésta. Por este motivo la facultad de sentir y de gozar, como ya hemos dicho, es en este cuerpo esencial setenta veces superior a la del cuerpo material, y porque su goce es a la vez sensible y espiritual, es espiritual-sensible. Lo que perdura invisiblemente "en la tumba" (es decir, en Hūrqalyā), es el cuerpo espiritual *(ŷasād B)* constituido por Elementos de Hūrqalyā, mientras que el que está formado por los Cuatro Elementos ordinarios *(ŷasād A,* cuerpo de carne material), ése, se destruye.

Aquí tenemos numerosos símbolos para meditar, y vamos a citar algunos de ellos. Veamos por ejemplo el vidrio, que procede del silicio y la potasa; ambos, densos y opacos, son los homólogos del cuerpo material elemental *(ŷasād A,* cuerpo de carne perecedera) que todo el mundo conoce. Se les somete a fusión y las impurezas y opacidades desaparecen, de modo que el vidrio se vuelve diáfano: el exterior es visible a través del interior, el interior se trasluce a través del exterior[49]. En ese momento es análogo al cuerpo espiritual *(ŷasād B, caro spiritualis),* el que perdura "en la tumba", es decir, en Hūrqalyā, y el que recibe "quietud y estancia paradisíaca", mientras que la densidad opaca, la del silicio y la potasa, era similar al cuerpo elemental material *(ŷasād A).* Medita sobre cómo, del silicio y la potasa, densos y opacos, procede un cuerpo en estado diáfano y sutil. Éste sigue siendo la misma sustancia mineral, y sin embargo es algo distinto.

Ahora, si se lleva de nuevo este vidrio al punto de fusión, si se proyecta sobre él el material adecuado para amalgamarse con la masa, se transformará en cristal. Si sobre este cristal se proyecta la "droga de los filósofos", que es el Elixir de blancura, se transformará entonces en un cristal que resplandece al sol (el "vidrio de lentilla") porque convergen en él los rayos solares que llegan a su superficie. Entonces sigue siendo vidrio, y sin embargo es algo distinto al vidrio, aunque siga siendo vidrio, pero un vidrio al que le ha ocurrido algo que lo ha purificado tan completamente que ahora pertenece a un nivel superior al primero. Este cristal incandescente es similar al cuerpo astral *(ŷism A)* que acompaña al espíritu en el momento del *exitus,* cuando éste sale de su cuerpo material elemental: el cuerpo con el que el Espíritu entra en el paraíso de Occidente, el paraíso de Adán. Pues bien, si a su vez se somete a este cristal resplandeciente a la fusión, si se proyecta sobre él el Elixir blanco, entonces se transforma en diamante *(almas).* Sigue siendo cristal, y sin embargo ya no lo es, es algo distinto, tan depurado sin embargo que es lo mismo, pero pasado por todos los procesos citados.

Era una sustancia mineral, densa y opaca; después de someterse a la fusión se ha transformado en un vidrio transparente, y después se ha convertido en cristal. Cuando se ha sometido a este cristal a una primera fusión y a la proyección del Elixir blanco, se ha transformado en cristal resplandeciente. La segunda vez que ha llegado al punto de fusión y se ha proyectado sobre él el Elixir, se ha convertido en diamante. Si se le coloca sobre el yunque y se le golpea con el martillo, se deformará ante el yunque y el martillo, pero no se romperá. Si lo golpeamos con un trozo de plomo se romperá en pedazos, que tendrán forma de cubo, y si golpeamos a su vez cada cubo con el plomo, éste volverá a romperse en fragmentos cúbicos. Ésta es la verdadera prueba de que es un auténtico diamante. El hecho de que ahora sea un diamante indica también que el diamante estaba oculto en el fondo esencial de la sustancia mineral, porque de hecho su composición es el resultado de dos principios muy conocidos, el mercurio y el azufre, tal como establece la física. Y este diamante liberado del cristal, este cristal liberado del vidrio, este vidrio liberado de la opacidad mineral, es similar al "cuerpo de resurrección" del creyente fiel en el paraíso del *Aion* futuro (es decir, el *ŷism B,* cuerpo arquetipo esencial, *corpus supracaeleste,* "cuerpo de diamante")[50].

Otro símbolo: el estaño. Comienza por ser análogo al cuerpo elemental de carne *(ŷasād A),* al que conocemos en nuestro mundo terrenal. Cuando se proyecta sobre él el Elixir blanco, se transforma en plata pura, y entonces es análoga al cuerpo espiritual sutil *(ŷasād B, caro spiritualis),* el que perdura de forma invisible en Hūrqalyā. Pero cuando se proyecta sobre él el Elixir rojo, se transforma en oro puro, y es análogo al cuerpo astral *(ŷism A,* que se origina en los Cielos de Hūrqalyā), el que sale del cuerpo elemental de carne *(ŷasād A)* acompañando al Espíritu en su *exitus,* es decir, el cuerpo sutil que *post mortem* va al paraíso de Adán y disfruta de todas sus delicias. Si se proyecta por segunda vez el Elixir rojo, este mismo oro se transforma en Elixir, y es homólogo del cuerpo original esencial *(ŷism B, corpus supracaeleste),* el que entra en el paraíso del *Aion* futuro. El que este oro se haya transformado ahora en Elixir es el símbolo y la prueba de que estaba oculto en el fondo esencial del estaño, porque su composición es el resultado de los dos principios bien conocidos. Entonces este Elixir separado del oro, este oro separado de la plata, esta plata separada del estaño, es el homólogo del cuerpo de resurrección en el *Aion* futuro. Aún hay muchos otros símbolos que conocen perfectamente los que tienen visión interior ...

En el cuadro anexo podemos considerar las correspondencias analizadas por el šayj Aḥmad Aḥsā'ī entre la fisiología del *cuerpo de resurrección* y las fases del proceso alquímico.

Cuerpo humano	Homólogos alquímicos	
	el vidrio Silicio y potasa (mercurio y azufre)	*el estaño* el estaño
	▼	▼
	Fusión	Proyección del Elixir blanco
	▼	▼
	Vidrio	plata
	▼	
	Cristal	
	▼	▼
	1a. proyección del Elixir blanco	1a. proyección del Elixir rojo
	▼	▼
	cristal resplandeciente	oro
	▼	▼
	2a. proyección del Elixir blanco	2a. proyección del Elixir rojo
	▼	▼
	diamante	Elixir = *Lapis philosophorum*

Ŷasād A: Cuerpo material elemental, cuerpo de carne perecedera, constituido por *Elementos* sublunares. Se destruye y no resucita.

Ŷasād B: cuerpo espiritual, incorruptible, *caro spiritualis*, constituido por *Elementos* de Hūrqalyā. Perdura de forma invisible *post mortem* "en la tumba", es decir, en Hūrqalyā. Se unirá al espíritu en el momento de la Gran Resurrección *(Qiyāma kubrà)*

Ŷism A: Cuerpo astral, constituido por la materia celeste de los *Cielos* de Hūrqalyā; está revestido del Espíritu durante su descenso a este mundo; le acompaña durante el *exitus*, entra con él en el paraíso (o en el *infernum)* terrenal; desaparece en el momento de la Gran Resurrección y de la unión definitiva del *Ŷasād B* y el *Ŷism B* en *corpus resurrectionis.*

Ŷism B: cuerpo original esencial, cuerpo arquetipo imperecedero e inseparable del Espíritu (*ojema symfes*), cuerpo supraceleste constituido por "seis tesoros"; unido al *ŷasād B*, forma la integridad del cuerpo de resurrección ("cuerpo de diamante") en el *Aion* futuro.

b) Tomado del Comentario del šayj Aḥmad Aḥsā'ī , de la *Teosofía del Trono*, de Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Šīrāzī), Tabriz 1278 h., págs. 165-166[51].

Este comentario constituye una obra tan voluminosa como original. El šayj explica su postura respecto a la filosofía de Mullā Ṣadrā (cf. III.VI, en esta edición). No se trata de una adhesión ni de una refutación sistemáticas, es una obra crítica, que ayuda a situar de la mejor manera posible la Escuela šayjí en la perspectiva general del pensamento chiíta. Mullā Ṣadrā plantea en su libro el conjunto de problemas relativos al devenir póstumo del ser humano. Establece, como ya hemos dicho, sobre una metafísica de la Imaginación activa y del *mundus imaginalis*, el concepto del cuerpo sutil espiritual y una filosofía de la Resurrección en la que la "Reversión", la vuelta de los Espíritus a su mundo original, lejos de inmovilizarlos en lo inmutable, los arrastra a un devenir póstumo ilimitado. El šayj Aḥmad Aḥsā'ī, que se daba cuenta perfectamente de la importancia decisiva del libro, se preocupó ante todo de afirmar y enderezar lo que le parecía más inestable o que corría el peligro de una desviación en las tesis de Mullā Ṣadrā. Entre otros muchos aspectos, tenemos la sensación de que se preocupa más por garantizar la realidad extramental, la objetividad *sui generis*, del mundo de los cuerpos espirituales y de las Formas imaginales. Al ser el pensamiento de uno y otro un pensamiento filosófico, utiliza tanto los argumentos racionales como los textos de la Tradición religiosa. Esta simbiosis es posible gracias a la práctica del *ta'wīl* (exégesis del sentido espiritual), cuya obra alquímica se ofrece como una aplicación (ocultar lo aparente, manifestar lo oculto). A esta obra se dedica aquí precisamente el šayj Aḥmad Aḥsā'ī, al igual que en el texto anterior, para demostrar la correspondencia entre la *operatio secreta artis* y la fisiología del cuerpo de resurrección. Esta correspondencia postula incluso una antropología que comporta la idea de "Reversión", es decir, la de un mundo cuyo devenir es una ascensión que le conduce a su Oriente-origen, determinando las metamorfosis futuras. Esta "Reversión" es la antítesis de la idea de irreversibilidad rectilínea que se suele imponer en nuestras perspectivas históricas.

El razonamiento filosófico deduce los indicios de esta resurrección de los cuerpos guiándose sobre lo mismo que demuestra que los espíritus son imperecederos y vuelven a su mundo original, pues la resurrección de los cuerpos y la reversión de los espíritus tienen una misma y única causa. El que haya meditado ante el "espejo de los Filósofos", habrá podido observarlo con sus propios ojos. Al hablar del "espejo de los Filósofos" me refiero a la *operatio secreta artis*[52], es decir, a la obra del Elixir, ya que los Filósofos han hecho de ella un espejo en el que se pueden contemplar todas las cosas que existen en el mundo, tanto si se trata de una realidad sensible concreta como si se trata de una realidad suprasensible. Contemplada en este espejo, la recurrección de los cuerpos se presenta del mismo modo que el retorno y la resurrección de los espíritus.

La demostración, tal como la considera el razonamiento filosófico, se ofrece del siguiente modo: la existencia material de todo lo que existe en el mundo emana de la Obra divina, del mismo modo que la luz emana de la lámpara. Todos sabemos que esta Obra es vida, consciencia, discriminación y poder de elección. Cuanto más cerca está una cosa del Principio, más vigor tienen en ella estas cuatro cosas; cuanto más se aleja del Principio más se debilitan estas cuatro cosas. Del mismo modo, la luz de la lámpara es constante en lo que a la emisión de luz se refiere, a la sequedad y al calor; cuanto más cerca está una cosa de la lámpara, más vigor tienen en ella estas tres cosas, y cuanto más se aleja, más se debilitan, hasta que al final la desaparición de la luz arrastra consigo simultáneamente la desaparición de estas tres cosas.

El acto de existir se presenta de manera análoga en cada cosa: cuanto más se aleja una cosa del Principio, más se debilitan en ella las cuatro realidades que constituyen su existencia, que es la Obra divina, hasta que la extinción de ésta acabe por implicar su propia extinción, pues la vida que hay en el espíritu, la consciencia, la discriminación, el poder de elección, todo eso existe realmente en el cuerpo e incluso en las sustancias minerales, pero en un grado infinitamente menor que en el espíritu. Decir que los cuerpos "se cansan" es decir que ellos también están vivos, conscientes, discriminan, eligen, de acuerdo con su nivel de pertenencia al ser. De ahí la aleya coránica: "Dice a los Cielos y a la Tierra: «venid, de buen grado o a pesar vuestro». Pero éstos respondieron: «vamos de buen grado»" (41:10).

Y también: "No hay ninguna cosa que no alabe su gloria, pero no comprendéis su himno" (17:46)[53]. Ya hemos ofrecido un amplio comentario sobre ello en el presente libro.

Los Espíritus son en definitiva la *luz-ser* en estado fluido (*nūr wuŷūdī ḏā'ib).* Los cuerpos son asimismo luz-ser, pero en estado solidificado. Entre unos y otros existe la misma diferencia que entre el agua y la nieve. Por este motivo la señal que lleva a afirmar el "retorno" de los Espíritus es a su vez el signo que lleva a afirmar la resurrección de los cuerpos ...

En la obra alquímica se encuentra un testimonio que reafirma esta aseveración, y es que cuando los cuerpos han alcanzado su plena madurez y se han completado a través de esta obra, están en estado líquido-sólido. Esto es lo que asegura el I Imam, ʻAlī Ibn Abī-Ṭālib, de acuerdo con lo que cuenta su biógrafo, Ibn Šahr-Āšūb, y también Abū-l-ʻĀbbās en su *Libro que ilumina el secreto referente a la ciencia del Elixir*[54]. Alguien interrogó al Imam acerca de la alquimia cuando éste pronunciaba un sermón: "Es", manifestó, "la hermana de la profecía, ya que existe una inmunidad que protege a la profecía de ser profanada, y la mayoría de la gente se limita a debatir acerca del sentido literal exotérico. Pongo a Dios por testigo de que no se trata de nada más que de Agua en estado sólido, de Aire inmovilizado, un Fuego compacto, Tierra fluida"[55]. La Tierra en estado fluido es Agua en estado sólido. Del mismo modo, los cuerpos también son espíritus ...

Los cuerpos, ya lo hemos dicho anteriormente, son cosas que han descendido de los "Tesoros arquetipos" hacia este mundo terrenal, como dice la aleya: "Nada existe sin que los Tesoros existan en Nosotros, y Nosotros no los hacemos descender más que en una proporción determinada" (15:21). Luego cuando cada cosa vuelve a su origen y principio, si los cuerpos fueran una excepción, bien porque permanecieran en este mundo o bien porque se destruyeran, no "volverían" a su origen y principio. Pero esto estaría en contradicción con lo que implica la ley del universal retorno al principio, resurrección universal, tesis muy arraigada con la aceptación de los filósofos y en las tradiciones religiosas. Así pues, la comprensión filosófica aporta las pruebas de la resurrección de los cuerpos, de la forma que ya hemos mencionado.

c) Extraido de la misma obra, págs. 331-332.

Mullā Ṣadrā Šīrāzī [56]: El alma es una "materia" espiritual (*mādda rūḥāniyya),* un órgano sutil que sólo puede recibir las Formas que tengan a su vez ese estado sutil y suprasensible. Son Formas que no pueden percibir los órganos de percepción sensible, sino los órganos de percepción psico-espiritual (los sentidos de lo suprasensible).

La "materia material" *(hayūlā)* por el contrario es una materia densa y opaca, capaz de recibir las Formas en estado igualmente denso y opaco, determinadas por las dimensiones y las posiciones espaciales, mezcladas con virtualidades y aspectos negativos.

El šayj *Aḥmad Aḥsā'ī:* Es cierto que el alma es un órgano sutil que sólo puede recibir las Formas en estado sutil y suprasensible. También es cierto que no se puede percibir con nuestros sentidos físicos, ya que estos últimos están mancillados y paralizados por las enfermedades inherentes a las naturalezas elementales que constituyen el cuerpo de carne. Por el contrario, decir que el paraíso, con sus castillos, huríes y todas las dulzuras que encierra, es más que "intenciones", es decir, que no consisten más que en puras Formas psíquicas, Formas imaginales del *Malakūt* (el mundo de las *Animae caelestes),* eso no puedo aceptarlo, pues entonces nos veremos obligados a negar la resurrección corporal, como nos ha parecido que le ocurría al autor (Mullā Ṣadrā) en alguna de las páginas anteriores del presente libro, al menos si juzgamos según la apariencia literal de sus palabras. Ya hemos observado que, una vez comparadas con la doctrina de los santos Imames, estas palabras no suenan como las de alguien que cree en la resurrección corporal[57].

En síntesis, tenemos lo siguiente: decir que la Materia, *hyle*, es como tal densa y tenebrosa no es del todo exacto. No toda la materia ofrece necesariamente el estado denso y tenebroso, dado que la materia ofrece también otros estados. Las Esferas celestes, por ejemplo, no son perceptibles a través de nuestros sentidos físicos; ni siquiera la Tierra, quiero decir la Tierra que los hijos de Adán no han pisado con sus propios pies (es decir, la Tierra celeste, el paraíso del que se expulsó a Adán y al que el Espíritu vuelve con su cuerpo sutil), ya que esta Tierra está en estado sutil, no es visible con los ojos de este mundo, con los ojos de la carne.

Por otra parte, los habitantes del Paraíso son todos ellos cuerpos determinados por las dimensiones y las posiciones, pero el hecho de constituir un cuerpo determinado no excluye en absoluto, como tal, ni la perpetuación ni la eternidad. También es cierto que estos cuerpos espirituales no tienen ni negatividad, ni densidad ni opacidad, porque ésas son las concomitancias de los fenómenos de alteración y de sustitución, que sustituyen lo que desaparece por algo más débil. Pero eso está excluido precisamente de estos cuerpos en el más allá, pues allí los cuerpos están en perpetuo movimiento ascendente; si en ellos se produce algún cambio y alguna sustitución, sólo puede ser mediante una aportación mayor de fuerza y renovación.

En cuanto a las dimensiones y las posiciones, éstas son inherentes a los lugares y a los cuerpos. No son incompatibles, como tales, con el estado de los Paradisíacos. Éstos se parecen a los Terrenales, con la diferencia de que no conocen ni la densidad ni la opacidad, ni el debilitamiento ni ese avance progresivo hacia la aniquilación y la destrucción. No sentir más sustitución en su propio cuerpo que la de ser confortado, no conocer, respecto a la fuerza, más cambio que para mejorarla, ésta es su condición. Pero entonces, ¿por qué no pueden existir realidades materiales (si la materia no se reduce a la materia densa y tenebrosa de este mundo)? Los Paradisíacos, con su carne espiritual *(ŷasād B),* su cuerpo original esencial *(ŷism B)*, su yo-espíritu, son desde luego los que eran en este mundo. Tan sólo se ha producido un cambio en ellos: la desaparición de los accidentes extraños, víctimas de la nada, tinieblas que se han desplomado y disipado.

Si, cuando estos cuerpos, tal como tú los ves en este mundo, se han purificado completamente de sus accidentes extraños y perecederos, el modo de ser de lo que había abajo se une al modo de ser de lo que hay arriba. Entonces los cuerpos espirituales perciben de sí mismos y por ellos mismos las realidades espirituales del *Ŷābarūt,* así como las puras formas suprasensibles del *Malakūt*[58]. Recíprocamente, cuando los Espíritus cuya existencia está unida a estos cuerpos para dirigirlos quedan totalmente purificados del enturbiamiento que la rebelión infería a su ser y de la inconsciencia que los condenaba al olvido, los Espíritus perciben de sí mismos y por ellos mismos esos cuerpos espirituales y todas las realidades relativas a estos cuerpos. Les basta con desearlo para que sus cuerpos se espiritualicen, se conviertan en espíritus; recíprocamente, les basta con desearlo para que los espíritus adquieran forma corporal, se conviertan en cuerpos[59].

En este mismo mundo hay un símbolo de esta situación: los que saben, comprenderán a qué nos referimos. Los filósofos de la Naturaleza, los que practican la ciencia secreta (los alquimistas), describen siempre esta operación de este modo: comienzan por *disolver* la Piedra, luego la *coagulan* con una parte de su espíritu[60], después disuelven lo que han obtenido, lo coagulan de nuevo con una parte de su espíritu, lo disuelven de nuevo, lo vuelven a coagular y así sucesivamente. Cuando, siguiendo la regla establecida entre ellos, han tratado tres veces la Piedra con el Elixir blanco y luego nueve veces con el Elixir rojo, la Piedra se convierte en una sustancia mineral-viva-espiritual *(lapis vivus)*[61].

Esto quiere decir que, aunque sigue siendo en sí mismo un cuerpo, es no obstante, en lo que a la obra se refiere, un *espíritu,* capaz de "vivificar" aquellos metales que están *muertos*, ya que se le ha insuflado el espíritu de la superexistencia definitiva. La primera vez ya es capaz de vivificar un peso equivalente a mil veces el suyo, aglutinando su propia sustancia. Nutrida por segunda vez (es decir, después de la segunda proyección del Elixir), es capaz de vivificar dos mil veces su propio peso. Si se alimentara mil veces, su propio peso sería capaz entonces de vivificar su equivalente a un millón de veces, y así sucesivamente hasta el infinito. Se cuenta que un Filósofo repitió trescientas veces la proyección del elixir sobre la Piedra y vivificó hasta trescientas mil veces el equivalente a su peso original.

El crecimiento cuantitativo es proporcional al crecimiento cualitativo. Si, por ejemplo, su masa ha recibido una vez al Elixir rojo, se efectúan sobre ella seis disoluciones seguidas de seis coagulaciones, su peso primitivo se multiplica por cuarenta y nueve, y cada una de estas cuarenta y nueve unidades es capaz a su vez de vivificar respectivamente un peso equivalente a dos mil veces el suyo. Antes de esta operación teníamos pues una unidad de peso capaz de vivificar mil veces su equivalente; ahora esta unidad se ha multiplicado por cuarenta y nueve, y cada una de estas unidades multiplica a su vez por dos mil la virtud *aurificante* de la unidad primitiva, lo que le supone un crecimiento equivalente a cien mil unidades de peso, a casi dos mil unidades (a noventa y ocho mil exactamente).

Una operación de estas características sería inconcebible si tuviera que realizarse en cuerpos materiales inertes, pero es perfectamente comprensible en cuanto se aplica a los Espíritus. Por esta razón los Filósofos aseguran que: es un *cuerpo,* pero su virtud y su capacidad son *espirituales.* Trata pues de comprender el *símbolo*, el milagro que se lleva a cabo, pues una corporeidad semejante es precisamente el milagro que caracteriza a los cuerpos espirituales de los habitantes del Paraíso.

Son por supuesto *cuerpos* con todos los atributos, todas las condiciones y operaciones que implican los cuerpos; pero sin embargo realizan todas las acciones propias de las Puras Inteligencias y son capaces de percibir directamente por sí mismos lo que perciben las Almas y las Inteligencias *(Angeli caelestes* y *Angeli intellectuales).* Del mismo modo, recíprocamente, las Inteligencias perciben directamente por ellas mismas los objetos percibidos por las Almas y por estos cuerpos. Del mismo modo también los perciben las Almas. Y éste es el sentido de las palabras que hemos enunciado anteriormente: el modo de ser de los que estaban abajo se une al modo de ser de los que están arriba.

4. Imaginación activa y cuerpo de resurrección

Textos extraídos de la obra anteriormente citada (comentario de la *Teosofía del Trono),* págs. 175-176, 179-180, 186-187.

Mullā Ṣadrā Šīrāzī: Al igual que las formas dimensionales, las figuras y configuraciones plásticas las produce un sujeto activo en función de la aptitud de una materia dada y de la participación de su receptáculo, también puede ocurrir que sean el resultado de una instauración pura, producto de las representaciones del sujeto activo; tienen entonces por razón suficiente la actividad de éste, sin que sea necesaria la ayuda de un receptáculo, ni de su *situs,* ni siquiera de la aptitud de una materia previamente dada.

La existencia de las Esferas celestes y de los astros depende de esta categoría precisamente, puesto que su existencia se manifiesta a través de los actos de contemplación y las representaciones de los Principios arcangélicos[62]; es el resultado de sus "dimensiones" activas, así como del conocimiento divino del orden más perfecto, sin que sea necesario ningún receptáculo ni aptitud de una materia preexistente. Ahora bien, de esta categoría depende asimismo la producción de las Formas imaginales autónomas, que subsisten sin sustrato material y por la mera voluntad que emana de la consciencia imaginativa. Ésta, como sabes, es independiente de este mundo y de las formas materiales percibidas por los sentidos. No se puede decir ni que estas Formas imaginales subsistan a través del órgano del cerebro ni en la masa astral de las Esferas, como han creído algunos, ni siquiera en un universo de Formas imaginales que no sea la propia alma.

El šayj *Aḥmad Aḥsā'ī*: Al hablar así de las Formas imaginales, Mullā Ṣadrā pretende señalar que en el conjunto de las Formas que deben su existencia a la pura actividad de su agente, sin que haya que presuponer ningún receptáculo o aptitud de ninguna materia, hay que incluir las Formas imaginales, que las produce únicamente la voluntad, la intención y la inclinación de la consciencia imaginativa. No necesitan un sustrato material para subsistir, no están condicionadas ni por las causas materiales ni por cualquier otra receptividad. Las Formas imaginales subsisten gracias a la luz del poder imaginativo, pues como la Imaginación activa es a su vez una potencia psico-espiritual dependiente del mundo del *Malakūt,* todas las formas que desprende son de su misma clase; son formas independientes de las realidades externas sensibles.

El poder imaginativo es semejante a un espejo; basta con que se le ponga algo delante para que el espejo manifieste su forma. Si pertenece al mundo del *Malakūt*, se le revela directamente y, si pertenece al mundo visible material, es necesario primero que las facultades de percepción sensible liberen la Forma y la proyecten sobre el *sensorium*[63], que la transmite a la Imaginación. Cada uno traduce a su propio idioma lo que se le transmite, es decir, hace de ello algo de la misma naturaleza que su propia persona. Si se trata de algo que escapa a las percepciones sensibles, la Imaginación adopta su Forma sutil "celestial" *(malakūtiyya),* puede hacerlo guiándose por una palabra escuchada, o por un conocimiento adquirido previamente o a través de cualquier otro medio.

Yo añadiría por mi parte que las Formas imaginales no son simplemente creaciones de la Imaginación activa, sino que son una creación del creador de la Imaginación[64] que, al crear algo, la sitúa de entrada en el sustrato que le corresponde. Si se trata de una luz, la sitúa en algo que tenga cierta opacidad, porque una luz no podría subsistir en algo como el Aire elemental, totalmente puro y diáfano. Si es una Forma, la sitúa en un receptáculo liso y pulido, como un espejo o un agua tranquila. Si luz y forma pertenecen a un mundo distinto al mundo material visible, los sitúa en su propio mundo, allí donde sea más conveniente. Ahora bien, las Formas imaginales no pertenecen en absoluto al mundo de los objetos visibles. Por esta razón aparecen en un espejo, que es de la misma naturaleza que su mundo. El propio Dios dice en su Libro: "Tanto si confiáis vuestras palabras en secreto como si las divulgáis públicamente, Dios conoce el fondo íntimo de los corazones. ¿Cómo quien ha creado no iba a conocer lo que ha creado?" (67:13-14).

Las Formas imaginales pertenecen precisamente a lo que se guarda secretamente en los corazones, y sobre lo que Dios ha asegurado que si lo conoce es porque él mismo lo ha creado. Lo mismo dice también esta aleya: "No existe ninguna cosa cuyos Tesoros no existan en Nosotros; Nosotros no los hacemos descender más que en una proporción determinada" (15:21). Las Formas imaginales son también una de las cosas que hace descender "Tesoros" en una proporción determinada, en un sustrato a su conveniencia. Mullā Ṣadrā afirma en efecto que no están "en un sustrato", es decir, un sustrato corporal. Lo dice así porque se imagina que todos los pensadores que sostienen que tienen un sustrato quieren decir que la Imaginación no subsiste más que en y por el cerebro. No obstante, no todos ellos quieren decir que las facultades psico-espirituales *sean inmanentes* al cuerpo; quieren decir que dependen de ellas, pero para gobernarlas.

Todo esto pone de relieve que las Formas imaginales pertenecen al mundo del *Malakūt,* como le pertenece el mismo poder imaginativo. Subsisten a través del espejo que constituye la consciencia imaginativa. Su "materia" es la Iluminación *(Išrāq),* que proyecta la forma misma de lo Imaginado; su "forma" es la configuración misma del espejo que constituye la Imaginación, espejo que supone grandeza, pureza, blancura, integridad, o bien sus contrarios. Ya hemos tenido ocasión de recordar anteriormente que en el segundo Cielo, que es el Cielo de Mercurio, tres Ángeles, Maymūn, Ša'mūn y Zaytūn, tienen la misión de provocar la epifanía de las formas imaginales; cada uno de estos Ángeles tiene a su servicio una multitud de Ángeles cuyo número sólo Dios conoce, tal como afirman los practicantes del arte teúrgico.

Es evidente que el creador y productor de las Formas imaginales es el propio Dios; no obstante, según la ley de su obra creativa que actúa a través de las causas intermedias, Dios ha constituido el poder imaginativo a la manera de un espejo, que desprende las Formas recibiendo a su vez una especie de huella ...

Mullā Ṣadrā Šīrāzī (págs. 179-180): El poder imaginativo en el hombre, quiero decir el grado o nivel imaginal de su yo espiritual, es una sustancia cuya existencia es independiente, en lo que a su esencia y a su obra se refiere, del cuerpo material, objeto de percepción sensible, y del habitáculo palpable. Como ya hemos recordado, perdura en el momento en que se destruye este molde corporal. Ni su desaparición ni su disolución influyen sobre su esencia ni sobre sus percepciones. En el momento de la muerte, el aturdimiento y las amarguras que ésta ac arrea pueden afectarle, a causa de su inmersión en el cuerpo material. *Post mortem*, sigue teniendo sin embargo una representación de sí misma que es la de un ser humano con dimensiones y forma que corresponden a las que tenía durante su vida en este mundo, tal como puede imaginarse su propio cuerpo inerte y sepultado.

El šayj *Aḥmad Aḥsā'ī*: Esto es así porque el poder imaginativo es consustancial al alma. Para ella es un órgano comparable a lo que la mano es respecto al cuerpo. El alma no percibe las cosas sensibles más que a través de su órgano, ya que ella misma pertenece al mundo del *Malakūt*. La Imaginación mantiene pues respecto al alma la misma relación que el Alma del cielo de Venus con relación a las constelaciones (cielo de los Fijos, Zodíaco). "Independiente del cuerpo material", asegura Mullā Ṣadrā. Desearíamos reconsiderar ahora brevemente el conjunto de implicaciones que estas palabras suponen respecto a nuestras doctrinas. Ya hemos dicho que Zayd tiene dos *ŷasād* y dos *ŷism*[65]. Desearíamos completar lo que hemos dicho ya, añadiendo, para terminar, las puntualizaciones siguientes.

El primer *ŷasād (ŷasād A)* debe quedar bien claro que es el cuerpo aparente, el cuerpo material de carne, compuesto por los cuatro Elementos de este mundo; los vegetales tienen uno también, peculiar. Después de la muerte se destruye progresivamente en su tumba y al disolverse cada una de las partes elementales que lo componían vuelve a su origen para confundirse y mezclarse en él; las partes terrenales vuelven a la Tierra para confundirse en ella; cada una de las partes fluidas, aéreas, ígneas, irán a integrarse con su Elemento respectivo.

El segundo *ŷasād (ŷasād B)* está oculto en el primero, también está compuesto por Elementos, no los de nuestro mundo, sino por los Elementos del mundo de Hūrqalyā, del que procede. Todas las secciones y articulaciones perduran "en la tumba", porque conserva tan bien su "aspecto" que todas las partes se mantienen perfectamente articuladas. Este cuerpo que conserva "en la tumba" su aspecto perfecto es el de esta "arcilla" imperecedera en la que pensaba el Imam Ŷa'far Ṣādiq cuando declaraba: "El barro del que se formó perdura en la tumba, con su aspecto perfecto". Con esto hay que interpretar que la perfección que persiste de este "aspecto" consiste en que las partes que componen la cabeza, correspondientes a la cabecera de la tumba, permanecen articuladas con los elementos del cuello, éstos a los del busto, éstos a su vez al vientre y éstos a las piernas, incluso si un monstruo marino o algún animal feroz ha devorado el cuerpo de carne material *(ŷasād A)*, o si ha sufrido una mutilación y sus partes se han dispersado por lugares distintos, e incluso se han unido de forma inadecuada.

Cuando los elementos de este cuerpo invisible *(ŷasād A)* se han separado y liberado de la carne material compuesta por Elementos inferiores, la estructura de su conjunto permanece inmutable "en la tumba"[66]. Es más, mantienen esta estructura incluso si no hay enterramiento del cuerpo material en la tumba. Al hablar de este otro cuerpo, hay que considerar que la "tumba" (no es el cementerio) es el lugar original, la matriz[67] de la que se extrajo el "barro" que el Ángel mezcló con el doble fluido emanado del padre y de la madre. Como este "barro" es incorruptible, cohesionará el Agua que descenderá del mar de Ṣād (situado debajo del Trono), cuando se acerque el momento en que, mediante el segundo toque de la Trompeta, debe vibrar el sonido del gran Despertar. Éste es el cuerpo, ésta es la carne que adoptará el Espíritu el día de la gran Resurrección.

Tal vez me digas, como ya lo has hecho, que el sentido aparente de mi exposición trata de descartar que el primer *ŷasād (ŷasād A,* cuerpo elemental de carne corruptible) pueda "volver" para apoyar la tesis que niega y rechaza la resurrección corporal[68]. Añadiré entonces que cuando hablo del segundo *ŷasād (ŷasād B)* que constituye el cuerpo de resurrección, se trata por supuesto de este cuerpo que es visible y palpable hoy. Pero para que sea precisamente el "cuerpo de resurrección", es necesario que se quiebre, se pulverice y que se le vuelva a dar forma de nuevo con una *forma* que rechace cualquier corrupción y decrepitud, mientras que la actual *forma* terrenal se diluye para siempre. A esta forma externa, desaparecida para siempre y que se considera como un compuesto de elementos sublunares, es a la que aludía el Emir de los Creyentes (el I Imam) en el *hadiz* referente a las almas, que ya hemos citado anteriormente, en el que afirmaba respecto al alma vegetal en el hombre: "Cuando ésta se separa, vuelve a su origen, para mezclarse y confundirse en él, no para subsistir con autonomía". Luego consideramos, en definitiva, que el primer *ŷasād* elemental *(ŷasād A)* lo constituyen los accidentes terrenales, puesto que el segundo *ŷasād (ŷasād B,* carne espiritual formada con elementos de Hūrqalyā), el cuerpo de resurrección, descendió a este mundo, se aglutinaron en él accidentes procedentes de los Elementos, como le ocurre a un vestido que has llevado durante cierto tiempo, sin que la suciedad que se le ha adherido forme parte de él; basta con que lo laves para que estos accidentes desaparezcan, sin que por ello pierda nada de sí mismo. Medita pues y comprende la doctrina de tus Imames y de tus Guías espirituales.

En cuanto al primer *ŷism (ŷism A,* el cuerpo astral, constituido por los influjos de los Cielos de Hūrqalyā), ya hemos dicho que con él parte el yo-espíritu del cuerpo material elemental *(ŷasād A)* cuando se apodera de él el Ángel de la muerte. El cuerpo arquetipo *(ŷism B)* sobrevive con este cuerpo astral, que es el que recibe sus energías en el mundo intermedio o *barzaj*, hasta el primer toque de la Trompeta (es decir, hasta el comienzo de la gran pausa cósmica). Cuando el tañido de Serafiel hace vibrar por primera vez la Trompeta, el Espíritu queda despojado de él y desaparece. Este cuerpo es también, al igual que el primer *ŷasād (ŷasād A,* cuerpo elemental material), un accidente, pero un accidente entre los accidentes del mundo intermedio o *barzaj*. Es, asimismo, una forma que el Imam Ŷa'far, como ya hemos recordado antes, compara con un ladrillo que se rompe; cuando lo has reducido a polvo, su primera forma ha desaparecido para siempre. Si la vuelves a colocar en el molde, volverá a surgir idéntica a sí misma en cierto aspecto, aunque muy distinta en otro aspecto. Así es como lo dice Dios en su Libro: "Cada vez que su piel se consuma. Nosotros se la sustituiremos por otra, a fin de que sufran el castigo" (4:59).

Equitativamente, no se les puede dar una piel que no sea la suya, pues eso equivaldría a un castigo sin que haya habido culpa, o equivaldría más bien a hacerles sufrir el castigo de otro. No, es la primera, desde luego, aunque como ésta se ha consumido, su primera forma, que era un accidente, ha desaparecido para siempre. Luego, si vuelve, es correcto decir que sin embargo es distinta, si tenemos en cuenta el cambio, la sustitución y la renovación de la *forma*, aunque al mismo tiempo se trate de la misma piel, si tenemos en cuenta la *materia*[69].

Por esta razón lo resumimos así: el primer *ŷasād (*o *ŷasād A)* es la forma que pertenece a los Elementos inferiores. El primer *ŷism (*o *ŷism A)* es la forma que pertenece al mundo intermedio o *barzaj*; es el prototipo del anterior. Cuando rompes tu molde y con su materia vuelves a dar forma a otro molde semejante al primero, el molde no ha perdido nada esencial, pues sigue siendo él mismo, pero se ha despojado de un determinado accidente y ha adoptado otro accidente. El primer accidente correspondería aquí al *ŷasād A* (el cuerpo material) en la vida presente, mientras que el segundo accidente sería el homólogo del *ŷism A*, el cuerpo astral en el mundo intermedio o *barzaj*. De este modo el yo-espíritu es diferente del *ŷasād A* elemental que queda destruido tras la muerte; es diferente asimismo del *ŷasād B* imperecedero (el cuerpo elemental de Hūrqalyā, cuerpo de carne espiritual); diferente también del *ŷism A* (cuerpo astral que no volverá a aparecer en el momento del retorno del *ŷasād B*, en la gran Resurrección). En cuanto al *ŷism B* (el cuerpo original esencial o arquetipo), éste es para siempre idéntico a sí mismo. Tratar este asunto aquí con detalle nos obligaría a extendernos demasiado; me limitaré a recordarte una cosa esencial que te permitirá saber otras.

Así pues, te diremos esto también: cuando el yo-espíritu, el que recibe y se lleva el Ángel de la muerte, se haya despojado finalmente de su cuerpo astral *(*o *ŷism A)*[70], éste también desaparecerá, pero solamente en el intervalo (la "pausa cósmica") comprendido entre los dos "toques de la Trompeta". Al hablar de su desaparición queremos decir esto en realidad: cuando el Ángel de la muerte recibe el yo-espíritu fuera de su cuerpo material *(ŷasād A)*, este espíritu "se va" conservando intacta su estructura original pre-terrenal *(ŷism B)* y perdura en el estado de vigilia y de plena consciencia en el *barzaj*, hasta el primer "toque de la Trompeta". Como ha dicho el Imam Ŷa'far al comentar la aleya que lo anuncia (79:13): "No sonará más que una sola vez, ya que todos están en estado de vigilia".

Este primer toque de la Trompeta de Serafiel, es el que se denomina "toque fulgurante"; es un soplo que aspira y atra a los Espíritus para reabsorberlos en la Trompeta de Serafiel. Cada yo-espíritu vuelve a su propia matriz, representada simbólicamente como uno de los "agujeros" realizados a lo largo de esta Trompeta; es el lugar de su origen esencial, del que salió para descender hacia los cuerpos en su existencia anterior. Esta matriz consta de seis moradas o habitáculos: en el primero se aspira la Imagen o Forma imaginal de este yo-Espíritu; en el segundo, su materia sutil consustancial; en el tercero, su naturaleza de luz correspondiente al elemento ígneo; en el cuarto, su alma, correspondiente al Elemento fluido; en el quinto, su propio *pneuma* que corresponde al elemento aéreo; en el sexto, su intelecto consustancial. Cuando se habla de su desaparición, eso significa la desaparición y la desintegración de estos seis principios constitutivos (de su cuerpo esencial, *ŷism B).* El yo-espíritu ya no tiene consciencia ni sentimiento. Durante esta pausa, estos seis principios constitutivos no se disolverán en una mezcla ya que cada uno de ellos tiene su realidad específica; permanecen yuxtapuestos en sus anatomías respectivas.

Cuando la Voluntad divina se propone la Renovación de la Creación y que fructifiquen gérmenes de la existencia anterior, Serafiel es el encargado de hacer vibrar en la Trompeta el soplo del gran Despertar. A diferencia del "toque fulgurante" (que reabsorbe), es un soplo que impulsa. Al penetrar en la sexta morada impulsa al intelecto hacia el *pneuma* en la quinta morada, luego impulsa el intelecto y al *pneuma* hacia el alma en la cuarta morada; después impulsa a los tres juntos, intelecto, *pneuma* y alma hacia la naturaleza de luz en la tercera morada; más tarde impulsa a los cuatro juntos hacia la materia sutil consustancial hacia la segunda morada, e impulsa finalmente a los cinco hacia la Imagen o Forma imaginal en la primera morada. Entonces el yo-espíritu recupera su composición y su estructura, su conciencia y su capacidad de sentir.

Por otra parte, antes de que vibrara el soplo del gran despertar, había descendido el agua del mar de Ṣād situado debajo del Trono y esta lluvia se había extendido sobre la superficie de la Tierra. Entonces el *ŷasād B*, el cuerpo espiritual constituido por elementos de Hūrqalyā, sirve de "vehículo" a la nueva forma, el "segundo accidente" al que ya nos hemos referido anteriormente. Su estructura se ha completado, su yo-espíritu penetra en ella. Esto es lo que queremos decir al hablar simbólicamente de la "cabecera de la tumba que estalla". Entonces el individuo se alza en su forma imperecedera, sacudiendo la cabeza fuera del polvo terrenal. "Tal como fuisteis creados en un principio, así volveréis a ser" (7:28), se dice. Aquí vemos indicado, en breves alusiones, lo que queríamos decir al referirnos al cuádruple órgano corporal del ser humano: un doble *ŷasād* o cuerpo elemental, *accidental* uno (*ŷasād A*, cuerpo elemental de carne perecedera), *esencial* el otro (*ŷasād B*, cuerpo formado con Elementos de Hūrqalyā, carne espiritual imperecedera); y un doble *ŷism*, *accidental* uno *(ŷism A*, cuerpo astral), *esencial* el otro *(ŷism B*, cuerpo arquetipo inseparable del yo-espíritu).

En estas páginas, suscitadas por el párrafo en el que Mullā Ṣadrā afirma que perdura el poder imaginativo, el šayj Aḥmad Aḥsā'ī ha recapitulado toda la fisiología del cuerpo de resurrección, sin el que la afirmación de Mullā Ṣadrā carecería de apoyo. Una precisión esencial es sin ninguna duda que la *forma* se designa como el accidente que parte sin retorno, mientras que la *materia*, elemento permanente en sus distintos estados, es "lo que vuelve"; esto es así precisamente porque la forma nueva significa la *metamorfosis*, la transmutación de esa materia "que vuelve" al estado de materia espiritual incorruptible. Es necesario pues tener en cuenta la terminología propia del šayj Aḥmad. Los sucesores de Mullā Ṣadrā, Hādī Sabzavārī, por ejemplo, en el siglo pasado (muerto en 1878), no siempre lo han comprendido, como muestran erróneamente algunas críticas equivocadas. De todas maneras, las páginas que ofrecemos seguidamente ilustran perfectamente lo que quiere decir el šayj Aḥmad Aḥsā'ī; constituyen también la mejor transición hacia el fragmento que ofrecemos en II.X de una de las grandes obras compuestas por uno de sus eminentes sucesores a la cabeza de la Escuela šayjí.

(págs. 186-187): En cuanto a la Forma, si te digo que es un accidente, y no "lo que vuelve", contrariamente a lo que cree Mullā Ṣadrā, es porque la Forma es la configuración de una materia. Lo que en realidad "vuelve" es la materia con una forma determinada, pero esta forma es obra de la persona individual. Aunque la materia se metamorfosee, cambie una especie por otra en función de las formas que corresponden a los actos de la persona, no obstante, lo que vuelve, lo que "resucita", es precisamente lo que reviste la Forma, no es, como piensa Mullā Ṣadrā, la Forma misma.

Zayd, por ejemplo, fue creado inicialmente con la forma humana, en lo que se refiere a su aspecto externo, por el mero hecho de la respuesta afirmativa que él dio en la preeternidad a la pregunta: *"¿Acaso no soy vuestro Señor?"*. (7:171)[71]. Si cumple con el compromiso que él mismo contrajo y obra en consecuencia, entonces su "esotérico", el hombre interior que hay en él, es creado también, gracias a su forma de actuar, bajo la forma humana. Muere como un ser humano y resucita como ser humano, porque entonces su materia consustancial es, a través de su acción, homogénea a la materia de la realidad humana en su verdadero sentido.

Si por el contrario traiciona su pacto y sigue de forma complaciente las bajas pasiones, su materia consustancial adquiere una forma a su medida, la forma de un animal, aunque exteriormente continúe asumiendo la forma humana a la manera de un velo ante Dios, y como una prueba para quienes permanecen fieles al pacto. Como dice esta aleya: "Llegará la hora que Yo deseo mantener oculta, a fin de que toda alma reciba el fruto de su esfuerzo" (20:15-16). Cuando muere y su forma humana externa desaparece "en la tumba" para llegar al Trono (es decir, se retira a Hūrqalyā), entonces se manifiesta en él la forma de un animal como si fuera la forma misma de su obra, su materia consustancial, que adopta ahora esta forma a su medida; resucitará como animal, porque su obra personal habrá hecho de esta materia suya algo similar a la materia del animal. La materia es efectivamente la sustancia dispuesta por y para la obra, y está configurada por la forma misma de esta obra.

Es posible que en el mundo de las razones seminales Zayd hubiera respondido aparentemente "sí" a la pregunta planteada el día del Pacto preeterno, mientras que optaba en secreto por su propia pasión[72]. Al haber optado aparentemente por la opción acertada, cuando se le hizo la pregunta, éste respondió afirmativamente. Pero si su elección bastaba para comprometer su esfuerzo, la contrapartida de la disposición secreta se imponía no obstante sobre la respuesta formulada. Esta respuesta estaba, por supuesto, en sus labios, pero se contradecía con su disposición interna. Después de descender a este mundo, y de ver por segunda vez el esfuerzo que tenía que asumir, todo se dispersó en la duda y la confusión. En su caso se hace realidad esta aleya: "No podían consentir lo que habían desmentido anteriormente" (7:99).

De este modo, como el pensamiento secreto contradecía la respuesta dada, fue la matriz de la obra realizada posteriormente por las bajas pasiones. Por este motivo este pensamiento secreto es el "barro" con el que Zayd fue creado por sus propias obras, y no puede resucitar si no es con él, porque en el momento mismo en que su pensamiento secreto contradecía su respuesta, su "barro", es decir, la materia consustancial de su ser, quedaba modelado por este pensamiento con aspecto de animal, como única materia dispuesta para la germinación de su propia razón seminal. Cuando descendió a este mundo, cuando estabilizó su elección y la llevó a cabo repitiendo y aplicando su esfuerzo a lo que había asumido en el mundo de las razones seminales, entonces salió a plena luz lo que había permanecido oculto en su pensamiento, y mostró obras de la naturaleza animal.

Por esta razón también él resucita en estado animal, pues toda su materia consustancial ha sido modelada por sus obras, y éstas se corresponden con la naturaleza esencial del animal. Como la Forma es en realidad la configuración de la materia, es pues la configuración de la cosa "que vuelve", no es esa cosa en sí misma.

Así, el Imam Ŷa'far propone la comparación con el ladrillo de arcilla que se rompe y se coloca de nuevo en el molde. Se trata entonces del mismo ladrillo y sin embargo es otro ladrillo; es el mismo en lo que se refiere a la materia, y es otro en lo referente a la forma ...

... *Cada individuo resucita asumiendo la forma de lo que, a través de su obra, ha engendrado en lo más íntimo de sí mismo* (pág. 227).

X

El šāyj Muḥammad Karīm Jān Kīrmānī

II sucesor del šayj Aḥmad Aḥsā'ī

(muerto en 1288/1870)

1. En qué sentido el cuerpo del fiel creyente es la Tierra de su paraíso

Texto extraido del *Kitāb Iršād al-'awāmm* (Directorio espiritual para uso de los fieles), Kirmán h., vol. I, II parte, págs. 48-49, 66-68, 271, 277- 282-286. La obra está escrita íntegramente en persa[1].

Desde el momento en que hay en este mundo determinados accidentes que no son en absoluto inherentes al cuerpo humano y que no forman parte integrante del arquetipo de este cuerpo, debes comprender que no es necesario que estos accidentes resuciten con el hombre. Lo único que resucita es el cuerpo humano en su estado individual arquetipo; a él le ocurre todo lo que se designa con el término de "recompensa" o de "castigo". Es un cuerpo que permanece desde la más tierna infancia hasta el momento de la muerte. O más bien podemos decir que se encuentra ya en la semilla del ser humano, ya que se mantiene constantemente a través de todos los estados que se van sucediendo desde el estado embrionario, el momento del nacimiento, la primera respiración. Es un cuerpo que tiene longitud, anchura y profundidad, color, figura y estructura, igual que el resto de los cuerpos, con la diferencia no obstante de que este cuerpo tiene el privilegio del arquetipo: mientras que todos los accidentes de este mundo terrenal son efímeros, llegan y desaparecen, este cuerpo arquetipo *(ŷism-i aṣlī)* persiste en su identidad. Éste es el cuerpo de resurrección, del que se dice que entra en el paraíso o en el infierno[2].

Pero aquí interviene un tema sutil que debemos aclarar: el hecho de que la configuración del cuerpo arquetipo del hombre dependa de sus obras y del sentimiento del mundo y de Dios que éste sienta. cuando la fe íntima que vive es auténtica, cuando su comportamiento moral es virtuoso y puro, en armonía con la purísima religión del Enviado del fin de los tiempos, entonces la configuración que ofrece este cuerpo espiritual primordial *tiene* realmente forma humana[3]. Es así porque la forma humana corresponde a la Voluntad divina del mismo modo que una luz corresponde a la forma del objeto de donde procede. Ves, por ejemplo, que la luz del sol corresponde a la configuración del sol; la de la luna a la configuración de la luna y la de una lámpara a la configuración de esta lámpara. La luz de la Voluntad divina corresponde pues forzosamente a la forma de esta Voluntad. Por esta razón el hombre, que es esta luz de la Voluntad divina, adquire la forma misma de esta Voluntad.

Ahora bien, la Voluntad divina es la muy amada de Dios, el objeto de su amor; su naturaleza y su modo de ser corresponden pues al amor y al deseo divinos. O más bien esta Voluntad es ella misma el propio amor divino. Los dos matices que distinguen en árabe los dos términos de voluntad innata *(mašī'a)* y de volunta de deseo *(irāda)* los encontramos juntos en persa en una sola palabra que expresa la idea de *voto*, como voluntad innata y como voluntad de deseo *(jwāhiš).* La Voluntad divina es el deseo de Dios, y el deseo de Dios es semejante a su amor, puesto que Dios no puede querer otra cosa, su deseo no puede ser naa más que su amor. Al formarse, voluntad divina innata y voluntad divina de deseo adquieren la forma del amor divino. Pero, por otra parte, la forma humana, como es la luz de la Voluntad divina, asume la forma misma de esta Voluntad. Por esta razón la forma humana es la muy amada por Dios, el objeto del amor divino.

Se comprende pues que Dios no pida al hombre más que lo que es objeto de su amor, y que no le prohíba más que lo que Él aborrece. Por eso los Preceptos del Profeta están siempre en armonía con el amor divino. Ahora bien, el amor divino es la forma misma de la Voluntad divina, que es el deseo de Dios, su más querido deseo. De ello se deduce que la religión profética está en armonía con la Voluntad divina. En quien actúa de acuerdo con esta religión, la configuración de su ser íntimo adopta la forma misma de la Voluntad divina, que es objeto del amor divino, o más bien *es* ese mismo amor. Ése será el muy amado por Dios, y es eso mismo lo que Dios ordena a su Profeta en el Corán que enseñe a los hombres: "Si amáis a Dios, seguidme, para que Dios os ame" (3:29). Seguir al Profeta es lo que hace que Dios ame al hombre. Y seguir al Profeta es adaptar tu propia forma de ser y actuar siguiendo el ejemplo de este Magnánimo *(buzurgvār);* es construir la forma de tu propio ser a semejanza de la suya ... El que construye su ser externo y su ser interno de acuerdo con el modelo del Profeta, ése es, por supuesto, amigo y amado de Dios, ya que el que logra parecerse totalmente al amigo de alguien se convierte también en amigo de este último. Y el Profeta es el amado de Dios, porque adopta la forma del deseo de Dios, la de su Voluntad y su Deseo ...

(págs. 66-67): El paraíso del fiel creyente es su propio cuerpo[4]. Sus obras virtuosas, como ya hemos indicado anteriormente, son sus árboles, sus ríos, castillos y huríes[5]. El tormento del impío no es nada más que su propio cuerpo; sus malas acciones son sus hogueras, monstruos, serpientes, perros, dragones, etc. Tal vez pienses que con el pretexto de la interpretación espiritual estoy transformando todo en puras alegorías. Tal vez te preguntes cómo podría ser un paraíso el cuerpo del fiel creyente, con sus dimensiones exigüas, cuando al fiel creyente se le debe dar un paraíso equivalente a mil veces este mundo. ¿Y cómo podría ser el cuerpo del impío su propio tormento si el infierno es una inmensidad y se habla de sus abismos y montañas de fuego? ¡No quiera Dios que el filósofo se equivoque! Presta atención para comprender la realidad y el verdadero sentido del tema que estamos tratando aquí.

Has llegado a comprender que el fiel creyente posee un cuerpo determinado. Este cuerpo implica algo accidental: todo lo que, en este mundo terrenal, es visible a través de los órganos de percepción física, es accidente, simple coloración y simple figura, atraviesa por sucesivos estados que llegan y desaparecen, sin ser en absoluto parte integrante del cuerpo esencial o arquetipo. Este cuerpo que ves ahora, con sus dimensiones materiales exiguas, es el cuerpo accidental y no puede de ninguna manera ser parte integrante del cuerpo esencial. El cuerpo esencial o arquetipo, el de Zayd, por ejemplo, es proporcional a la amplitud de su conocimiento, de su aptitud para comprender, de su conciencia espiritual, de su comportamiento moral.

Cuanto más desarrollada está su conciencia espiritual y cuanto más elevado sea su comportamiento moral, más sutil será también su cuerpo esencial. Ahora bien, cuanto más sutil se vuelve este cuerpo, más amplias son también sus dimensiones. En este sentido se dice que las dimensiones del paraíso de los fieles creyentes están en función de su conocimiento, de su conciencia espiritual y de su comportamiento moral. Cuanto más "gnósticos", fieles y perfectos son, más amplio es su paraíso y más crece su *cuerpo.* Es posible que en el caso de un fiel creyente el tamaño de su paraíso sea siete veces superior a la dimensión de este mundo terrenal, que para otro sea diez veces mayor y en otro un millón de veces. Cada uno se crea una morada proporcional a la capacidad de su energía espiritual[6].

Por todo ello, el cuerpo esencial o arquetipo de los fieles creyentes es la misma Tierra de su paraíso, del mismo modo que el cuerpo esencial del impío es la Tierra misma de su tormento. La estrechez del lugar, su sórdida suciedad, su densidad tenebrosa, el sufrimiento que soporta, son proporcionales a su impiedad y a su alejamiento de lo Único[7]. Espero que se comprenda bien lo que quiero decir. El tema es sumamente sutil: nadie puede escapar a sí mismo, salir de sí mismo; nadie se convierte en otro que no sea él mismo; ninguna cosa se transforma en algo distinto a sí misma.

No pienses que el estado que acabo de describir no es en absoluto lo que la Revelación divina nos permite conocer. Pongo a Dios por testigo de que el paraíso está repleto de huríes, castillos, plantas verdes y ríos, tal como nos describe el Libro revelado, sin ninguna restricción, pero tampoco del mismo modo en que se lo imagina tu fantasía[8]. No somos la comunidad de tu fantasía; somos la comunidad del Profeta y seguimos el Libro y la Tradición. ¿No te das cuenta de que cuando lees en el Corán la palabra "árbol" te imaginas árboles exactamente iguales a los árboles de este mundo? Hay una aleya que afirma: "Sus frutos están abajo" (69:23), lo que significa que la cima de los árboles del paraíso está abajo, tal como Su Santidad el Emir de los Creyentes, nuestro I Imam, manifiesta a modo de comentario: "Los árboles del paraíso están al revés que los árboles de este mundo. Los árboles del paraíso tienen las raíces en la parte superior y las ramas hacia abajo"[9]. Escuchas las palabras "agua que fluye" y te imaginas un río parecido a los ríos de este mundo, cuando se dice sin embargo que el *Tasnīm* (cf. 83:27) llega por la parte superior de las moradas de los habitantes del paraíso. Tengo que tratar estos aspectos de acuerdo con el Libro revelado y con nuestra Tradición, no según tu fantasía.

Afirmo que el cuerpo esencial o arquetipo del fiel creyente constituye su propio paraíso. El creyente está en el interior de su propio paraíso, tanto en este mundo como en el *Aevum* futuro. El cuerpo arquetipo del impío es su propio tormento; habita su propio infierno, tanto en este mundo como en el mundo venidero. ¿Acaso no has oído decir que la "arcilla" de la que está formado el fiel creyente pertenece a la Tierra del paraíso, mientras que la "arcilla" del impío pertenece a la Tierra del infierno? Así pues, la Tierra del paraíso *es* el paraíso, la Tierra del infierno *es* el infierno. A cada uno no se le puede dar más paraíso o infierno del que tiene capacidad para recibir y que es equivalente a la "arcilla" con la que está formado. Nadie puede saborear una dulzura o un castigo que sobrepasen su capacidad. Desde el primer día, a cada cual se le ha dado el Último Día. Si en el mundo preterrenal, el mundo de las razones seminales, hubo un creyente fiel, éste fue desde entonces apto para la recompensa, y se le ha dado una parte de la Tierra del paraíso de acuerdo con la proporción merecida. Si por el contrario ha merecido un castigo, se le ha dado una parte proporcional de la Tierra del infierno.

Ningún fiel creyente será en este mundo más creyente de lo que él mismo haya decidido serlo en el mundo preterrenal. Ningún impío será más impío de lo que haya decidido en el mundo preterrenal. Se hace y se da a cada cual según su fe o su infidelidad. Reflexiona sobre lo que te digo para no equivocarte, pues este asunto es muy sutil[10].

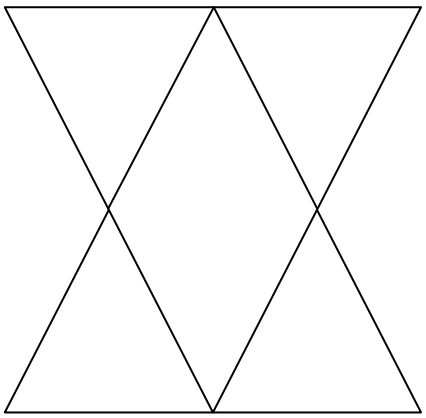
Una vez dicho esto, debemos explicar que el Paraíso consta de ocho niveles y el infierno de siete. Hay muchos creyentes que están en el primer nivel del Paraíso; hay muchos en el segundo, y así sucesivamente hasta el octavo. A la inversa, hay muchos impíos en el primer círculo del Infierno, muchos en el segundo y muchos en el séptimo. Esto es así porque el Señor de los mundos ha añadido al cuerpo arquetipo del hombre creyente ocho "puñados de Cielo", ocho "puñados" de materia primordial que pertenece a los Cielos de su universo, como ya hemos explicado anteriormente. Su cuerpo posee un puñado de la materia sutil del primer Cielo (el de la Luna) y con ese "puñado de Cielo" se ha formado su espíritu *(rūḥ, pneuma* vital); un puñado de la materia sutil del segundo Cielo (el de Mercurio), y con este "puñado de Cielo" se ha formado su poder de meditación; un puñado del tercer Cielo (el de Venus), con el que se ha formado su poder imaginativo; un puñado del cuarto Cielo (el del Sol), con el que se ha formado su "materia consustancial"; un puñado del quinto Cielo (el de Marte), con el que se ha formado su capacidad representativa; un puñado del sexto Cielo (el de Júpiter), con el que se ha formado su poder cognoscitivo; un puñado del séptimo Cielo (el de Saturno), con el que se ha formado su intelecto individual; un puñado del octavo Cielo (el Cielo de los Fijos, *Kursī,* el *firmamento),* con el que se ha formado su alma. Finalmente, posee un puñado de la materia sutil del Trono (*'arš,* el Empíreo), con la que se ha formado su realidad esencial e innata[11].

De este modo, cuando el creyente obedece a su espíritu vital y no se le lmanifiesta nada por encima, este creyente se encuentra en el primer nivel del paraíso. Cuando obedece a su poder de meditación, este creyente se encuentra en el segundo nivel del paraíso, y así sucesivamente: según obedezca, se manifieste en él y determine su nivel espiritual uno u otro de estos niveles, así será su nivel en el paraíso, el lugar que le corresponda. Cada nivel superior es de una amplitud tal con relación al nivel inferior que, si comparamos el nivel inferior y el nivel superior, éste aparece como el círculo del horizonte que asciende hasta el límite del inmenso desierto. Tanto es así que el nivel más bajo de todos sigue siendo setenta veces[12] superior a nuestro mundo terrenal.

Del mismo modo, el impío posee siete "puñados de tierra", siete "puñados" de la materia de los círculos de Siŷŷīn[13]. El primero pertenece a la Tierra de la Muerte, el segundo a la Tierra de las aptitudes innatas, el tercero a la Tierra de la naturaleza, el cuarto a la Tierra de la concupiscencia, el quinto a la Tierra de la ira, el sexto a la Tierra de la perdición y el séptimo a la Tierra de la abominación. Entonces, en el caso en que la actitud negativa del impío proceda del primer "puñado de tierra" de su ser, sin que se manifieste el segundo, su morada se encuentra en el primer círculo del infierno. Si procede del segundo, sin que intervenga el tercero, su morada está en el segundo círculo del Infierno, y así sucesivamente. A medida que se desciende, cada nuevo círculo se va estrechando, se vuelve cada vez más miserable que el anterior. Y así ocurre con cada uno de acuerdo con su naturaleza innata, hasta que vuelve a su origen ...

(pág. 271): Debes saber que cada criatura tiene dos caras o dimensiones: una de ellas es su cara o dimensión divina, y la otra es la cara o dimensión de su ipseidad propia. Lo que hay que entender por cara o dimensión divina no es que las criaturas sean Dios, sino que se trata de una cara o dimensión *hacia* Dios, y que es Luz, Bien, Perfección, porque cada una de las criaturas es una huella surgida de la Voluntad divina, y como la Voluntad divina es Luz, Bien, Perfección, la huella tiene, como es natural, semejanza con quien la imprime. La otra cara o dimensión de la criatura es su cara *hacia* sí mismo, y esta dimensión equivale a tinieblas, mal y deficiencia. Todas las criaturas están constituidas con estas dos caras o dimensiones. Sin embargo, cuanto más cercanas estén las criaturas de la Voluntad primordial, más abundante será su luz y más débiles sus tinieblas. Al contrario, cuanto más alejadas estén, más densas son las tinieblas y más se debilita su luz. La consecuencia es que por una parte, en el nivel que coincide con la máxima proximidad a la Voluntad primordial, todo es luz; allí las tinieblas no serán más grandes que una mota de polvo, pues su efecto se ha disipado y no es más que una gota de agua perdida en el océano. Por otra parte, en el nivel que indica la máxima distancia respecto a la Voluntad primordial, todo son tinieblas y no hay más que un átomo de luz.

Triángulo de luz



Triángulo de tinieblas

Fig. 3

Podemos imaginarnos esta luz y estas tinieblas con la forma de dos triángulos que se entrecruzan, como ofrece la figura 3. El triángulo superior es el triángulo de luz; la base de ese triángulo (en la parte superior de la figura) es la luz que está más cerca de la Voluntad primordial; se cruza en un punto con uno de los extremos del triángulo de tinieblas. La base del triángulo inferior que constituye este triángulo de tinieblas, está a la máxima distancia con relación a la Voluntad primordial, y se cruza en un punto con una de las partes superiores del triángulo de luz. De este modo, en las zonas inmediatas de la Voluntad primordial, todo es luz; apenas queda la huella de un átomo de tinieblas. Por el contrario, cuanto más descendemos, más disminuye la Luz, mientras aumentan las tinieblas hasta que éstas acaban por imponerse en el extremo opuesto; ahí no queda más que un átomo de luz.

Por el contrario, cuanto más nos elevamos, más disminuye la Tiniebla, mientras que simultáneamente se intensifica la luz hasta alcanzar el lugar más próximo a la Voluntad primordial ... Entre estos dos límites, luz y tinieblas se encuentran a partes iguales. De ahí podemos deducir que en el caso en que se traslade un "puñado de materia" desde el centro hacia arriba y se dé forma a una criatura, la luz prevalecerá en ella sobre las Tinieblas. Pero si desde el centro se traslada este "puñado de materia" hacia la parte inferior y se da forma a una criatura, las Tinieblas prevalecerán por el contrario en esta criatura y la luz se debilitará[14].

(pág. 227): La obra realizada es en sí misma la recompensa, y la recompensa es en sí misma la obra realizada. No obstante, en el mundo presente, obras y acciones se nos aparecen bajo las apariencias externas que ves con los ojos de tu cuerpo, mientras que en el otro mundo estas mismas acciones aparecen bajo formas distintas (sus *apparentiae reales).* Algunas aparecen en forma de castillo, otras en forma de huríes, otras en forma de plantas, de árboles o ríos, en forma de pájaros, camellos o caballos, de la manera y en el sentido que hemos analizado anteriormente. Todas ellas son atributos y cualidades del hombre mismo; son las manifestaciones externas de su ser interior, pues en el otro mundo están todas presentes, le rodean y constituyen su recompensa ... Ya hemos demostrado anteriormente mediante qué proceso se configuran las obras y las acciones, adoptando a veces forma de mineral, otras de vegetal, de animal, de hurí, de paje del paraíso, o se convierten por el contrario en compañeros de infierno ...[15]

(págs. 282-286): Si decimos que el paraíso está en el Cielo y que el infierno está en la Tierra es porque el ser humano tiene dos dimensiones: una dimensión de luz y una dimensión de tinieblas. Su dimensión de luz es el Cielo de su ser; su dimensión de tinieblas es la Tierra de su ser. Todo acto de fidelidad que realice el hombre lo lleva a cabo gracias a su dimensión de luz. Entonces es totalmente luminoso, celestial y sutil. Por el contrario, sus traiciones y blasfemias las ejecuta por su dimensión de tinieblas, y en ese caso es totalmente tenebroso, terrenal, denso y opaco. Si se dice que el paraíso está en el Cielo es porque éste es la dimensión de la luz y del bien, la dimensión del acercamiento divino; por el contrario, el infierno está en la Tierra porque es la dimensión de las Tinieblas y el mal, la dimensión del máximo alejamiento de lo divino.

Ahora bien, el paraíso está formado por ocho niveles y el infierno por siete. Cada uno de estos niveles consta de varios recintos, aunque hay un nivel del paraíso en el que no se encuentra esta diversidad de recintos. La totalidad de las moradas del otro mundo constituye un conjunto de veintinueve moradas, quince de las cuales lo son por derecho propio y catorce a título derivado.

Para analizar el tema diremos que en el ser humano existen quince grados o niveles, ocho de los cuales pertenecen a la dimensión de luz que se llama *'Illīyūn,* y otros siete se encuentran en la dimensión de las tinieblas que se denomina *Siŷŷīn.* Uno de los ocho niveles o planos que se encuentran en la dimensión de luz es la morada de ese puñado de cielo que en el hombre corresponde al octavo Cielo *(Kursī,* el *firmamento),* con el que se ha creado el corazón del hombre. El segundo es la morada de ese puñado de cielo que en el hombre pertenece al Cielo de Saturno, y con el que se ha creado el poder del intelecto del hombre. El tercero es la morada de ese puñado de cielo que en el hombre pertenece al Cielo de Júpiter, y con él se ha formado su poder cognoscitivo. La cuarta morada es la del puñado de cielo que pertenece al Cielo de Marte, y con él se ha constituido la facultad representativa. La quinta, la del puñado de cielo, en el hombre pertenece al Cielo del Sol, y con él se ha formado su materia consustancial.

La sexta es la del puñado de cielo que pertenece al Cielo de Venus, y con él se ha formado su poder imaginativo. La séptima, la del puñado de cielo que pertenece al Cielo de Mercurio, es con la que se ha formado su espíritu *(rūḥ, pneuma).* Éstos son los ocho niveles que constituyen las Moradas de Luz del hombre; estas Moradas son su dimensión luminosa y divina, forman su Cielo interior y son el Cielo en el hombre.

Dejando aparte el primer "puñado de cielo" (el que procede del octavo Cielo o *Kursī),* existe un paralelismo entre lo anterior y los siete "puñados de tierra" que en el hombre proceden de cada una de las siete Tierras respectivamente. Un puñado procede de la primera Tierra y con él se ha formado la apariencia externa del cuerpo físico del ser humano. Otro procede de la segunda Tierra, y con él se han constituido las disposiciones innatas del hombre, y así sucesivamente: de la tercera Tierra procede un puñado con el que se ha formado el temperamento físico del hombre. De la cuarta Tierra, un puñado con el que se ha creado la concupiscencia. De la quinta Tierra, un puñado con el que se ha creado la ira. De la sexta Tierra, un puñado con el que se ha creado la perdición, que consiste en desertar ante el Ser divino. De la séptima Tierra, un puñado con el que se ha creado la abominación en el hombre. Éstas son las siete categorías de Tierras que ofrecen un paralelismo con las siete categorías de Cielos. Respecto al octavo Cielo, éste no tiene correspondiente en las Tierras porque sólo existen siete Tierras, sin más, del mismo modo que hay siete Cielos, ya que en realidad el Cielo denominado *Kursī* (firmamento) no forma parte de los Cielos; éste es uno de los umbrales del Misterio, de lo Invisible. Del mismo modo, el Trono *('arš,* el Empíreo) es también uno de los umbrales del Misterio y no forma parte de las Esferas celestes.

Así pues, el universo de los siete Cielos y el de las siete Tierras se corresponden en el hombre mutuamente. Al hablar de estos "puñados de cielo", no queremos decir, por supuesto, que un bloque se haya desprendido materialmente de cada Cielo. Nos referimos a la medida en que el hombre participa del Alma de cada uno de estos Cielos que hay en él (la parte que se le ha concedido de este órgano psico-espiritual de cada Cielo). En el alma pensante del mundo se encuentra la realidad esotérica, psico-espiritual, del conjunto de los Cielos. Ahora bien, el ser humano es la irradiación de dicha Alma; todo su ser es una manifestación del arquetipo, y por ello su ser posee de igual modo un "puñado" de esa realidad esotérica de cada Cielo[16].

Los hombres difieren profundamente en lo que a su Morada espiritual se refiere, pues no hay en absoluto un nivel único e igual de inferioridad o elevación para todos. Cuando decimos que en el hombre existe un puñado de sustancia psico-espiritual de cada Cielo, esto no se refiere más que al Hombre perfecto. De igual modo, si un hombre posee en su ser un puñado de cada una de las Tierras, se trata de un hombre que ha alcanzado el nivel de la abominación total, perfecta. El hombre común, por su parte, a veces no posee más que un puñado de un solo Cielo, otras veces posee un puñado de dos o tres Cielos, o de cuatro o cinco, e incluso de seis o siete, si pertenece al pueblo de la Luz y del Bien. Si, por el contrario, pertenece al pueblo de las Tinieblas y el Mal, su ser puede poseer entonces un puñado de una sola Tierra o puede poseer varios puñados de varias Tierras.

Cuando el hombre tenga un "puñado de cielo" y, gracias a él, su comportamiento moral sea impecable, mientras su vida se mantenga, en sus distintos aspectos, fiel al servicio divino, sus obras y acciones se reunirán todas, el día de la Resurrección, bajo formas diferentes, pero todas en el plano o nivel que correspondan a ese "puñado de cielo".

Si, por ejemplo, ese puñado pertenece al primer Cielo, todas sus obras tendrán la naturaleza del primer Cielo. Si procede del segundo Cielo, se corresponderán con el segundo Cielo, y así sucesivamente. La obra del que no posee más que un puñado de un solo Cielo no tiene más que una única altura. La obra del que tiene dos puñados de Cielo posee dos alturas, y así sucesivamente, de modo que la obra de aquel cuyo ser está formado por la totalidad de los "siete puñados" tiene siete alturas. Es evidente que las obras que proceden de un "puñado" del segundo Cielo ofrecen un estado más sutil que las procedentes de un "puñado" del primer Cielo. Lo mismo ocurrirá con las que proceden de un "puñado" del tercer Cielo con relación al segundo, y así sucesivamente hasta llegar a las procedentes de un puñado del séptimo Cielo, que son las más sutiles de todas. ¿Acaso no te das cuenta de que el intelecto *(Nous)* ofrece un estado más sutil que el alma, y cómo lo que creas con tu intelecto pertenece a un estado más sutil que tu alma[17], del mismo modo que lo que creas con tu alma pertenece a un estado mucho más sutil que tu naturaleza física? Lo mismo ocurre proporcionalmente con cada "puñado de cielo" con relación a las obras que emanan de él.

Los "cielos de tu ser" son los que acabo de describirte (las ocho "moradas de luz" de tu ser). A cada uno de nosotros nos pertenece nuestro propio paraíso. En el otro mundo nos pertenecerán nuestras obras y acciones, en forma de huríes, castillos y árboles verdeantes. *Por eso el paraíso de cada uno de nosotros está en el Cielo de su ser;* le pertenece por entero, ya que nadie más forma parte de él. Como dice Dios en su Libro: "Allí está preparado lo que las almas desean y lo que agrada a los ojos" (43:71). Para cada uno de nosotros existe un nivel en el paraíso que corresponde realmente a nuestra propia capacidad y a nuestro comportamiento. A uno se le ha concedido en el primer Cielo, a otro en el segundo, y así sucesivamente, hasta el séptimo Cielo, donde algunos tienen cabida.

Los ocho umbrales del paraíso forman a su vez ocho niveles. Cada cual penetra por un umbral, en función de su nivel espiritual y de la obra que ha realizado. Como asegura Ḥaḍrat Amīr, el I Imam: "El Paraíso tiene ocho umbrales, y a través de uno de ellos penetran los profetas y sus Imames. Por otro umbral, los Imames de la familia de Muḥammad[18], por otros cinco penetras todos nuestros chiítas (fieles) y nuestros amigos. Por el último umbral penetra el resto de los musulmanes, aquellos que han dado testimonio de *Non deus nisi Deus,* y quienes no han alimentado, en su corazón ni un solo átomo de odio contra nosotros, los miembros de la Familia consagrada"[19].

Resumiendo, sea cual fuere el Cielo del que se ha tomado la "arcilla" de cada uno de nosotros, y sea cuel fuere el Cielo al que pertenece su espíritu, vuelve a ese mismo Cielo. Sus acciones y sus obras se reúnen en ese mismo Cielo, y allí mismo es donde se epifanizan en su forma del más allá, su forma de resurrección. Todas sus acciones se reúnen en torno a él, se convierten en su paraíso. Por todo ello, las obras del justo no dejan de elevarse hasta que alcanzan su Cielo, porque proceden de ese mismo Cielo, donde tienen su origen y su verdadera realidad. Por el contrario, las malas acciones descienden a la Tierra hasta que alcanzan su propia Tierra, el círculo del infierno que es el lugar de su origen y su retorno ...

... Los niveles del paraíso, como ya hemos indicado, son ocho, aunque el ocato es el que le corresponde al Profeta y a los Doce Imames. Es el "paraíso de la morada eterna" (53:15) o el "jardín del Edén" (18:30 y otras), que radica en el octavo Cielo que se denomina *Loto del límite* (53:14). Como el octavo Cielo es el nivel que le corresponde al Alma sacrosanta del mundo[20], en el que el alma del hombre es su brote verdeante, tal como he indicado anteriormente, y como el alma del mundo es el "lugar" del conocimiento, tiene múltiples ramificaciones. Es el árbol y el loto, que se llama *Loto del límite,* se encuentra allí. Allí se encuentra también el "paraíso de la morada eterna", el que pertenece a los profetas. El "techo" de este paraíso es el Trono *('arš),* como expresa un *hadiz:* "El techo del paraíso es el Trono del Misericordioso".

Ahora bien, este nivel no implica un contrario, porque el Profeta y los Imames no tienen contrario ontológicamente. Desde un punto de vista ontológico el contrario solamente aparece en el nivel de nuestra propia existencia, de los chiítas y los Verdaderos Fieles. Por ello, el Antagonista, en su sentido ontológico y verdadero, es el enemigo de los chiítas, seguidores de los santos Imames. Pero los Profetas y los Imames no tienen ni contrario ni adversario en el sentido real y esencial, porque esos mismos adversarios están situados por debajo de su nivel ontológico, que es el de lo universal que totaliza; pero lo que totaliza no puede implicar un contrario. Tener un contrario es propio de lo parcial. Por eso este nivel del paraíso no tiene ningún paralelismo con el infierno. Los otros siete niveles por el contrario, los que se refieren a los Verdaderos Fieles y a la generalidad de los *musulmanes,* ésos tienen contrarios que establecen un paralelismo con los del infierno, tal como hemos expuesto ya en páginas anteriores.

Algunos autores sitúan estos ocho niveles del paraíso en el orden siguiente: los jardines del paraíso (18:107), que se encuentran en el octavo Cielo; los jardines elevados (69:22); los jardines de las delicias (10:9 y otras); los jardines del Edén (13:25 y otras), que no tienen oponente en el infierno; los jardines del lugar seguro (44:51); los jardines de la eternidad (50:33); los jardines de la morada (32:19) y los jardines de la morada de la paz (6:127). Respecto a los niveles o círculos del infierno, estos autores los clasifican del siguiente modo: el infierno (3:196 y otros); el fuego resplandeciente (70:15); el fuego devorador (104:4-5); el abrasador (67:5 y otros); el fuego devastador (74:26-27); fuego ardiente (79:39 y otras) y el abismo (101:6). Otros autores aseguran por el contrario que el más elevado es el fuego ardiente, mientras que el más profundo es el tormento, pero no conozco ningún *hadiz* que apoye esta clasificación, a pesar de que todos estos nombres figuran en el Libro y en la Tradición[21].

Así pues, igual que en el Hombre Perfecto existen siete "puñados de cielo" procedentes de cada uno de los distintos Cielos, así está también en el "abominable perfecto" siete "puñados de tierra" procedentes de cada una de las siete Tierras, mientras que para el común de la humanidad esta proporción varía de acuerdo con las diferencias que ofrecen los niveles de los hombres.

Los siete niveles del paraíso tienen a su vez Irradiaciones, es decir, que a cada uno de los niveles le corresponde una Irradiación, del mismo modo que la irradiación solar corresponde a la naturaleza del sol. Estas siete Irradiaciones forman siete recintos en los siete paraísos, pero el ocatavo paraíso carece de recinto, ya que es lo universal, el que lo abarca todo. No obstante, lo que abarca no es del mismo género que lo que sólo tiene una función paarcial y una irradiación parcial. Todo lo que procede de la irradiación de los Fieles en su verdadero sentido y es "susceptible de paraíso" tiene su morada en estos recintos, no en el mismo paraíso primitivo, porque la irradiación no está en el mismo nivel que la fuente de luz ...[22]

2. Un mundo en ascenso, no en evolución

Texto tomado de la misma obra, vol. II, parte III, págs. 274-275.

Traducimos dos páginas más de la misma gran obra de Muḥ. Karīm Jān Kīrmānī, en primer lugar porque han dado lugar a un bello comentario del šayj Abū-l-Qāsim Jān Ibrahīmī (Sarkār Āgā), que podremos leer más adelante, coronando esta selección de textos. En segundo lugar porque estas dos páginas recuerdan, resumiéndolos, algunos temas esenciales.

Antes de todo, la idea de un mundo cuya "historia" se articula siguiendo una línea vertical, no de acuerdo con la perspectiva horizontal de una evolución indefinida. La historia de este mundo, "en estilo gótico" también, no es la de una evolución *irreversible,* sino la de una *reversión* progresiva. Nuestra idea de "causalidad histórica" no tiene cabida. Esta orientación vertical sobre el polo celeste que representa Hūrqalyā queda establecida por la idea de un *descenso* al que sucede un *ascenso:* el primero es una caída de la Inteligencia (*Ennoia)* hasta el mundo terrenal y es el ciclo de la cosmogénesis. El segundo es el ascenso de nuestro mundo, que comenzó con el ciclo de la profecía iniciado por Adán. El tema gnóstico tradicional impone por otra parte la idea (original de Franz von Baader) de que la historia bíblica de Adán no comienza hasta después de una catástrofe cuya amplitud somos incapaces de concebir siquiera.

La conciencia chiíta antepone la perspectiva de una imamología por encima de la profetología: la *parusía* del *Imam oculto* como teofanía definitiva, advenimiento de la pura religión espiritual. Para el fiel chiíta, alcanzar la consciencia personal de esta parusía significa penetrar en Hūrqalyā, y eso quiere decir: en el mundo en el que el Imam se hace visible a la percepción interna, en el que la escatología hace su aparición *en el presente.* De ahí el tema de las últimas páginas traducidas más adelante: "La Tierra celeste de Hūrqalyā y la fe chiíta".

Debes saber que el primer Día, cuando Dios creó la Inteligencia *(Ennoia),* le dijo: "Ahora, desciende". Y ésta descendió hasta que alcanzó nuestro mundo. El momento final de su descenso coincidió con la época de Adán. Entonces, a través del órgano de Ḥaḍrat Adán y del órgano de todos los que convocan a Dios, resonó en el mundo esta llamada: "Ahora, da la vuelta y asciende de nuevo". En el momento del Descenso, los garantes de Dios eran las locuciones cósmicas del lenguaje de la cosmogénesis. En el momento de la Ascensión, son las locuciones inspiradas por el lenguaje de la profecía. El mundo inicia su ascenso, su vuelta progresiva, gracias al lenguaje profético de los Enviados. Si llegáis a descubrir el tiempo pasado, los veréis a vuestros pies, verticalmente, no a los lados, en horizontal.

La ventura de nuestro mundo es la aventura de alguien que trata de subir desde el fondo de un pozo y poco a poco llega hasta la parte superior[23]. En cada nuevo paso tiene a sus pies el nivel superado. Cualquiera que sepa mirar con el órgano de la visión interior verá pues a sus pies el pasado, cada vez más opaco, denso y tenebroso, mientras que, día a día, sigue ascendiendo a través del tiempo, acercándose a la Voluntad primordial y haciéndose más luminoso, más sutil.

Imaginémonos a un ser que descendiera del Cielo y penetrara en la Esfera del aire elemental; al seguir descendiendo penetraría en la Esfera del vapor atmosférico; si siguiera descendiendo penetraría en la Esfera de las nubes, luego en el agua del Océano y más tarde en las entrañas de la Tierra. Entonces se le diría: "Ahora, asciende de nuevo".

Lo veríamos elevarse, salir de la oscuridad de la Tierra, penetrar en la Esfer del agua, atravesar la densidad y franquear las Esferas de las nubes y del vapor. Al salir de esta última, penetraría en el aire en estado puro, se liberaría de las estrecheces que lo asfixiaban, se abandonaría a la relajación de una inmensa quietud y por fin respiraría aliviado.

Pues bien, ésta es precisamente la historia espiritual de nuestro mundo, pues este mundo descendió hasta el seno de la Tierra cuando se le dijo en la época de Adán: "Ahora, asciende de nuevo". Este ascenso se está efectuando todavía, pues no se ha liberado del peso y de las asperezas, de las tinieblas y las brumas. Todavía no ha salido al aire puro, pues estos lugares en los que nos encontramos son la morada de las tinieblas, y en estas tinieblas hay que buscar una religión, tener un determinado comportamiento y ciertas creencias. Una vez salidos de estas brumas, después de penetrar en el aire puro, los hombres contemplan el sol del Rostro del Amigo, el *Imam*; contemplan sus luces directamente y sin velo, sin tener que ocultarse, pues las leyes ya no son leyes, la religión ya no es religión y las instituciones tampoco son instituciones[24].

Pero entonces, es necesario que nosotros mismos alcancemos el nivel espiritual en el que Amigo, el Imam, se haga visible. El Imam no puede precedernos, pues si llegara antes de que nosotros fuéramos capaces de reconocerlo no nos beneficiaría en absoluto. Como dicen estos versos: "El Amigo está más cerca de mí que yo mismo, pero, y esto es extraño, yo estoy lejos de él". Así, si el Imam acudiera antes de que llegáramos nosotros, es decir, antes de que hubiera cambiado algo en nuestra forma de ser, ni siquiera lo veríamos; no nos ayudaría, estaría incluso en contracción con la sabiduría. Por el contrario, cuando nuestra capacidad espiritual ha cambiado y nos hemos transformado, eso quiere decir que hemos ganado altura. Como ya hemos dicho, tenemos que salir del pozo; debemos ganar altura para alcanzar ese lugar en el que el Imam se hace visible. El nombre de ese lugar, en la lengua de los teósofos *(ahl-i ḥikmat),* es Hūrqalyā.

Cuando nuestro mundo, este *en el que nos encontramos,* gana altura hasta alcanzar el nivel de Hūrqalyā, ve allí mismo el esplendor de su Imam. La Verdad se desvela. La Tiniebla se disipa. Cambian las condiciones. No pienses que esta realidad espiritual esté lejana. Se acerca, pues ya han aparecido los signos de la realización y de la crisis. Sopla la brisa del mundo de Hūrqalyā, y el perfume de este mundo ha llegado hasta los sentidos que posee el alma de los Verdaderos Fieles. Tú mismo, si eres capaz de sentir, en las páginas de este libro y en las palabras que contiene, percibirás el perfume que emana de las flores del mundo de Hūrqalyā. Pero ten cuidado, hay muchas personas de naturaleza débil y contrahecha que quema estos perfumes, y entonces sienten vértigo. Sin embargo, muchos de los que por naturaleza merecen plenamente el nombre de "hombre" se deleitan con estos olores embriagadores que se convierten en el alimento de su alma. Entonces la evidencia está ahí, ¡así lo quiera Dios!, Hūrqalyā está cerca.

XI

El šayj Abū-l-Qāsim Jān Ibrāhīmī
(Sarkār Āgā),
V sucesor del šayj Aḥmad Aḥsā'ī
(1896/1969)

La Tierra celeste de Hūrqalyā
y la fe chiíta

Texto extraido de *Tanzih al-'Awliyā'*, Kirmán 1367 (1948), pregunta 58, págs. 702-726. La obra está escrita íntegramente en persa[1].

Debemos ofrecer aquí un breve esquema sobre el tema de Hūrqalyā, sobre la descripción de este universo y de su situación en los distintos planos del ser. Desearíamos terminar con todas las dificultades de aquellos de nuestros hermanos que, atraídos por la gnosis chiíta, no han estado lo bastante atentos sobre este punto ...

Tratando de precisar brevemente, esto es lo que las afirmaciones explícitas de nuestras tradiciones, unidas a las explicaciones ofrecidas por nuestros grandes šayjíes, me han permitido comprender y lo que puedo exponer a su vez de forma resumida. A grandes rasgos, la palabra se refiere al *mundus imaginalis*, el mundo de las Formas imaginales *('ālam al-miṯāl)*, el mundo de las Figuras y de las Formas autónomas *('ālam al-ṣuwar).* Aunque, si hablamos con propiedad, sean los Cielos de este universo que denominamos *Hūrqalyā*, mientras que la Tierra se designa con los nombres de *Ŷābalqā* y *Ŷābarṣā*, se da el caso de que algunos filósofos designan con el nombre de *Hūrqalyā* a todo el conjunto de este universo, con sus distintos niveles y grados.

También se le denomina "octavo clima", aludiendo al hecho de que los antiguos filósofos y sabios habían dividido la Tierra en siete climas. Como el universo de Hūrqalyā está por encima de todos estos climas y no está comprendido en sus límites visibles, la denominación de Hūrqalyā es bastante expresiva. Es evidente que la división en siete climas que nos han transmitido los Sabios de la Antigüedad también hace referencia a otras fuentes distintas. Los antiguos Profetas ya la conocían y la fuente es auténtica, ya que en las tradiciones de nuestros santos Imames comprobamos la utilización frecuente de esta terminología. La mención de los siete climas aparece repetidas veces en las palabras del I Imam, Ḥaḍrat Amīr. También el VI Imam, Ḥaḍrat Ŷa'far Ṣādiq, recuerda expresamente en un *hadiz* que el mundo está dividido en siete climas. Personalmente, yo diría que si se ha designado Hūrqalyā como el "octavo clima" que se encuentra *más allá* de nuestro mundo, se ha hecho con acierto, pero no hay que olvidar que se encuentra también en lo invisible de *nuestro propio mundo.*

Lo que se deduce en definitiva tanto del Libro de Dios como de las palabras de los santos Imames es que la creación divina no se limita en absoluto al mundo en el que nos encontramos y del que percibimos su apariencia visible. Hay numerosos mundos. La primera aleya del Libro afirma: "Gloria a Dios, el señor *de los mundos"* (1:1). Y más adelante: "Bendito sea el que hizo descender el Corán sobre su servidor, a fin de que fuera un profeta *para los mundos"* (25:1). No hay duda pues de la existencia de numerosos mundos.

Otra aleya asegura: "A Dios le pertenece la creación y el Imperativo creador" (7:52). Aquí hay que distinguir dos cosas: el mundo de la creación que constituye el universo *de las criaturas,* y el mundo del *Imperativo* que constituye el universo *creativo.* Si los analizamos cuidadosamente, cada uno de estos dos universos revela muchos otros universos, pero nuestro objetivo tiene que limitarse aquí a esbozar los puntos esenciales. El universo creativo, el del Imperativo, es la Voluntad divina primordial. El sentido de esta tesis queda explicado en las tradiciones que nos han legado los santos Imames, sin que tampoco aquí podamos entrar en detalles. El "señor de los mundos" ha dado su existencia al conjunto de los universos y a la totalidd de los seres mediante su voluntad y su Imperativo *(KN = Esto!).* De ahí radica el que la verdadera realidad, las esencias de todas las cosas consistan en la Voluntad divina, pero sigue siendo todavía un estado de generalización y de posibilidad, no de determinación concreta y de individuación. Estas esencias de las cosas se encuentran todavía en el nivel inferior del "mundo del Imperativo", nivel inferior constituido por la Tierra, lo que no impide en absoluto llamar a este lugar "mundo del Imperativo". El término último del Imperativo se designa como una *materia prima* que es pasividad pura. A veces se le llama "Tierra Virgen" y a veces "mundo sempiterno"; en ocasiones se denomina "mar de Ṣād", otras veces "morada de Nūn" y también "mundo del corazón". Existen además otras denominaciones, y nos extenderíamos demasiado si las mencionamos aquí. Quienes estén interesados encontrarán la explicación de cada una en su lugar.

Así pues, este mundo sempiterno, mundo de las esencias y del origen primero de los seres, se encuentra en este nivel; es contiguo al conjunto del "mundo del Imperativo" y él mismo forma parte de los mundos del Misterio, universos no revelados. Después de este mundo se encuentra el mundo de las criaturas, considderado como un conjunto y compuesto asimismo por varios niveles y grados. Cada nivel constituye dentro de sus propios límites un universo autónomo, y damos el nombre de "universo de las criaturas" o "mundo de la creación" a todos estos niveles y grados considerados en conjunto.

El primero de estos universos es el mundo de la Inteligencia *(Ennoia).* En las tradiciones hay múltiples alusiones a él, como en ésta, por ejemplo: "La primera cosa que Dios creó fue la Inteligencia". Esta tradición ofrece un elevado número de variantes, que no vamos a citar aquí para tratar de simplificar[2]. El mundo de la Inteligencia es el mundo de las "materias consustanciales", lo que significa que la materia consustancial inalienable de cada ser procede de este mundo de la Inteligencia[3]. Ésta es también la definición que encontramos en las tradiciones de nuestros Imames. Se dice que la Inteligencia encierra, *comprende* todas las cosas y es la causa de todas las existencias. Esta comprensión (a-prehensión) que enloba y esta causalidad definen la "materia consustancial" de cada ser, y es así porque todas las criaturas existentes son otras tantas formas y atributos de la Inteligencia. Ésta abarca por completo la totalidad de sus propias formas, y dado que las engloba y contiene, podemos decir que es su materia consustancial.

De igual modo, la arcilla contiene, enloba el conjunto de recipientes, vasos y demás objetos fabricados con esta arcilla. Esto es lo que manifiesta un *hadiz* al decir que el Señor produjo la Inteligencia y determinó que tendría tantas cabezas como tuviera el conjunto de las criaturas. Sea cual fuere la criatura que consideres, esta criatura es cada vez una "cabeza entre las cabezas" de la Inteligencia, es decir, una forma entre las formas.

Así se comprende que la Inteligencia implique multitud de formas, y que las criaturas sean otras tantas formas de la Inteligencia. Así consideradas, todas las criaturas de Dios poseen Inteligencia, conocimiento y consciencia. Todas ellas cumplen una función doxológica y litúrgica. "Todo lo que hay en los Cielos y sobre la Tierra glorifica a Dios" (62:1 y 64:1). Ahora bien, el principio de la himnología y de este servicio divino es la Inteligencia[4] pues se dice: "a través de la Inteligencia se realiza el servicio divino"; e incluso, "la Inteligencia es el más fiel de los seres con relación a Dios". De este modo, si un ser realiza esta glorificación, es porque en él está dicha Inteligencia cumpliendo su servicio divino.

De esto se puede deducir que todas las criaturas son formas de la Inteligencia; son otras tantas "cabezas" que Dios ha creado para esta Inteligencia. Por esta razón todas estas formas deben su estabilidad y consistencia a la Inteligencia, y son inseparables de ella. La "materia" no existe sin la "forma", ni la forma sin la materia, y ambas se producen sincrónicamente, pues ninguna de las dos puede adelantarse o retrasarse respecto a la otra; su existencia es sincrónica. No obstante, ninguna de ellas supone un lugar o posición que sea importante recordar. Si decimos que el lugar de la "materia" tiene prioridad, o que está "arriba", mientras que el de la "forma" se le subordina o está "abajo", esto es porque lo que se entiende por forma son los "lindes" y "delimitaciones" de la materia. Desde este punto de vista, diremos efectivamente que la materia está primero y la forma después, ya que es necesario que *haya* materia para que se realicen en ella estas delimitaciones. Conviene entonces tener cuidado con este "arriba" y este "abajo".

Se dirá también que la "morada" de las formas está "abajo", es decir, en el nivel inferior de la morada de la Inteligencia. Se trata del *lugar* que en la terminología filosófica designamos como el *mundo de las Almas,* o mundo de las sustancias inmateriales[5]. También se le llama mundo de las Formas imaginales, el mundo del *Aion,* que se encuentra contiguo al mundo de la Inteligencia. En la terminología tradicional de los santos Imames a esta morada que es el mundo del Alma se le da el nombre de *Malakūt,* mientras que el mundo de la Inteligencia se denomina *Ŷābarūt,* y el mundo del Imperativo creador *Lāhūt* (deidad).

También se conoce este mundo como mundo del Alma sacrosanta, mundo del que se han extraído las almas de los humanos. Alma "sacrosanta" porque permanece inviolada e inmunizada respecto a las impurezas y vicisitudes del mundo en el que nos encontramos ahora. También se le llama mundo de las razones seminales[6] y mundo de las sombras. En este libro ya se ha ofrecido una explicación acerca de este mundo de las razones seminales en el que se crearon las almas de los humanos. Allí fue enviado el Profeta para que las almas escucharan su Llamada. En esta morada se intercambiaron, con todas y cada una de las almas, la pregunta y la respuesta, y donde se recibió, de tods y cada una de ellas, el compromiso de la fe y de la fidelidad al pacto iniciático. En esta morada quien lo deseó se convirtió en creyenbte y quien lo deseó se hizo impío[7]. Finalmente, se trata de ese mismo mundo que llamamos mundo de la resurrección y de la reunificación, porque es el lugar al que vuelven los humanos en el momento del Retorno, pues cada uno vuelve al lugar donde fue creado, no más arriba.

Esta "morada" es pues objeto de múltiples denominaciones, ya que los filósofos utilizan el nombre correspondiente a cada punto de vista. Los testimonios relativos a estos distintos niveles o grados son asimismo abundantes en nuestras tradiciones, pero éste no es lugar adecuado para exponerlos. Después de todo, los practicantes de la teosofía saben lo que queremos decir; en cuanto a los demás, no comprenderían ni una explicación global ni una explicación detallada, o podemos decir más bien que una explicación detallada no haría más que agravar las dificultades del problema.

Luego a este mundo que constituye el *mundo de las Formas imaginales,* se le llama mundo del Alma sacrosanta. Con frecuencia has debido encontrar en las obras de los filósofos la expresión "Alma universal", Alma del mundo. El significado de estas expresiones corresponde a lo que nosotros mismos consideramos como mundo de la Inteligencia y como mundo del Alma, pues consideran simultáneamente la "materia" y la "forma". Al decir el "Alma", se refieren al lugar que ocupa la forma; al decir "universal" aluden a la realidad conceptual y a la universalidad de la Inteligencia. Hay que tener mucho cuidado en este punto considerando que estos desarrollos no se encontrarán expuestos en otro lugar de una forma tan sencilla. Aunque yo no sea profesionalmente un "filósofo", soy al menos hijo de un filósofo, y tal vez los hijos de los filósofos comprenden mejor que los demás la terminología de sus padres.

Por otra parte, todo lo que acabamos de decir aquí ha sido como un paréntesis, pues el rango o morada de los profetas de Dios está por encima del rango o morada de las almas humanas. Esto no quiere decir que pertenezcan al mundo de la Inteligencia pura, pues los nacimientos de éste se limitan a *Catorce* almas sacrosantas[8]. No, la morada de los profetas es la que se designa como el "mundo del Espíritu" y como "Espíritu del *Malakūt"*. Este mundo del Espíritu es el intermundo (un *barzaj)* entre el mundo de la Inteligencia y el mundo del Alma, porque no posee ni la sustancialidad de la Inteligencia ni la plasticidad e individualidad del Alma. Un *barzaj* es un intermedio entre dos mundos. Sería difícil profundizar aquí sobre este concepto y además innecesario. Nos limitamos a exponer que hay un intermundo, un *barzaj* entre el mundo de la Inteligencia y el mundo del Alma, porque ésta es la estructura que se desprende de la disposición divina, y en filosofía es un hecho aceptado que el universo de Dios no tenga ningún vacío. Los mundos están estructurados los unos sobre los otros formando un conjunto continuo. Cada vez que se consideran dos universos debe haber entre ellos un *barzaj*. Una aleya coránica dice: "Ha separado los dos mares confluentes: entre ellos hay un *barzaj*, y no se desbordan el uno sobre el otro" (55:19-20).

Lo que tenemos que decir a grandes rasgos sobre el mundo del Alma es que es el de las Formas imaginales, que son las primeras formas del mundo de la Inteligencia. Son formas sacrosantas, es decir, preservadas de las impurezas y manchas de este mundo, y son formas que existen de manera autónoma. Considerándolo así, debemos hablar del mundo de las Almas sacrosantas, pues estas últimas están absolutamente liberadas de los accidentes y de la opacidad de este mundo, y no tienen ninguna conexión con las materias y las formas opacas y accidentales de este mundo. Con relación a este mundo nuestro, también se le designa como "mundo superior". Ḥaḍrat Amīr, el I Imam, para describir este mundo del Alma habla de "Formas despojadas de toda materia, liberadas de todo lo que no sea potencia y virtualidad puras". Una variante del mismo *hadiz* le hace decir: "Formas que trascienden toda materia". Y ambas lecciones implican un sentido igualmente idéntico.

Lo que queremos decir al respecto es que las Formas en cuestión son, en efecto, Formas despojadas de toda materia terrenal, accidental y corruptible, o bien Formas que trascienden esta materia. Es evidente que, en perfecto acuerdo tanto con este *hadiz* como con el sentido explícito de las demás tradiciones que nos han llegado de los santos Imames, debemos entender aquí como "materia" la materia corruptible y accidental, tal como la conocemos en nuestro mundo terrenal. No tiene sentido afirmar que esta Almas sean "formas sin materia", puesto que una Forma no puede existir sin una materia. Materia y forma son los dos factores constitutivos de la esencialidad de cada ser y de cada cosa; no se puede separar la una de la otra. Si falta una de ellas, eso mismo deja de existir, se convierte en un puro no ser. A lo que se refiere el término "materia" que aparece en el *hadiz* citado es a las materias accidentales, sometidas a las condiciones del tiempo y del devenir. Lo que pretende este mismo *hadiz* es afirmar que las Almas sacrosantas no deben en absoluto su origen a estas maneras accidentales, terrenales y corruptibles, y que tienen una existencia autónoma entre sí.

El filósofo y teósofo Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Šīrāzī) piensa, muy equivocadamente, que las almas humanas pueden crearse, en principio, con materias corporales sometidas a las condiciones del tiempo y del devenir. Su sistema considera una serie de transformaciones: es el propio mineral el que se convierte en vegetal, el vegetal se transforma a su vez en animal y el animal se convierte en ser humano. Este sistema es contrario a la enseñanza del Libro de Dios y de las tradiciones de nuestros Imames[9]. Lo mismo podemos decir de esos teólogos superficiales y rígidos que son incapaces de imaginarse en la palabra "hombre" algo que no sea una expresión que designa los cuerpos materiales compuestos por elementos físicos. Pretenden que son esos mismos cuerpos accidentales y corruptibles, densos y opacos, los que "vuelven" en el otro mundo, con el pretexto de que la *Vuelta* debe ir acompañada de una "resurrección corporal".

Cometen un tremendo error al olvidar tan solo que la realidad de lo que constituye un cuerpo, la corporeidad, no se limita en absoluto a la de los cuerpos accidentales y corruptibles de nuestro mundo terrenal. Lo que el Libro de Dios y los profetas nos permiten vislumbrar es la existencia de cuerpos humanos primordiales o arquetipos. El *origen* de estos cuerpos procede de su propio mundo, que es el mundo del Alma; en cuanto a su *materia*, ésta procede del mundo de la Inteligencia. Ḥaḍrat Amīr, el I Imam, en el *hadiz* que narra su conversación con Komayl acerca de la condición de las almas humanas, asegura que "la materia de estas Almas consiste en las *energías* que éstas reciben de la Inteligencia, y que se *sustancializan* en ellas. En el mismo *hadiz* afirma también que el alma humana no debe su origen a los cuerpos físicos visibles. No es ni la "esencia" ni el elemento sutil del cuerpo de carne. No se puede comparar ni con el perfume que exhala una flor ni con la esencia que se extrae de una rosa. Lejos de eso, estas almas son Formas que subsisten independientemente de toda materia física corruptible, y existen en estado autónomo en su propio mundo.

Respecto a la manera en que las almas hacen su entrada en este mundo, hay que compararla con la forma en que hace su aparición la imagen de la persona humana en el espejo que la refleja, e incluso con la luz del sol que, desde lo alto del cielo, cae sobre el espejo o la superficie de un agua tranquila. Ni la materia ni la forma de esta imagen que ves en el espejo proceden de la sustancia mineral de éste. No, esta imagen posee independientemente su propia materia y su propia forma, y así como éstas no proceden de la sustancia mineral del espejo, tampoco forman parte de él de cualquier modo, ya que no tienen con esta última ni mezcla ni interferencia.

Esta imagen tiene su propia existencia autónoma, fue creda aparte. Si el espejo está ahí, la imagen se proyecta en él y se "refleja". Si no está, no por ello deja de existir en sí misma y para sí misma; subsiste en su propio mundo, con su propia materia y su propia forma. Seguramente se dirá que "se ha marchado de este mundo". Pero decir que ha muerto "en" y "para" este mundo no quiere decir en absoluto que haya muerto "en" y "para" su propio mundo. Por el contrario, está viva y en la cercanía divina que garantiza su existencia. El fenómeno de la muerte se produce en este mundo, no en el mundo del más allá.

Es cierto que, *post mortem,* esta individualidad ya no tiene forma epifánica *(maẓhar)* en este mundo, a menos que Dios quiera que tenga por dos veces una forma epifánica en este mundo, sea visible en él y viva dos veces. Se trata de una posibilidad que ya se ha dado, como en el caso de los relatos de las resurrecciones de muertos realizados por Jesús o la resurrección del profeta 'Uzayr (Esdras) citada en el Corán (9:30), las tradiciones relativas a la resurrección de Sem, hijo de Noé, y otras achacadas a la intercesión de los santos Imames.

Éstos son en definitiva los temas que habría que desarrollar para tratar de forma exhaustiva el tema que estamos considerando. Nuestro propósito tiene que limitarse sin embargo a destacar determinados rasgos de la cosmología que abarca el conjunto de estos universos, a fin de disponer de una introducción que nos lleve a comprender *dónde* se encuentra el mundo de Hūrqalyā.

Resumiendo diremos: 1) el primer universo es el mundo del Imperativo creador, que es el mundo sempiterno y el mundo de las puras esencias; 2) después está el mundo de la Inteligencia, Morada de las "materias consustanciales" otorgadas respectivamente al ser de cada uno de los seres; 3) después se encuentra el mundo del Espíritu o intermundo, el *barzaj,* entre el mundo de la Inteligencia y el mundo del Alma; 4) ese mismo mundo del Alma constituye el mundo de las Formas imaginales de los seres; 5) finalmente, tras el mundo del Alma, se encuentra nuestro mundo, que es el mundo termporal, sensible y visible. Se trata de este mundo en el que estamos en este momento, ustedes y yo, que es el nivel final en el que confluyen todos los universos. Las Formas superiores eternas, las del mundo del alma, han desembocado en este lugar y se han ocultado en el polvo terrenal de este mundo, a pesar de que virtualmente ya lo hubieran abandonado, pues este mundo es la tumba de universos superiores. Todos los seres que pueblan esos otros universos han sido sepultados aquí en la Tierra. De acuerdo con la orden del Señor de los mundos, deben sacudir la cabeza para liberarse de este polvo y emerger liberados de su tumba; de cada uno de ellos depende el lograr su Éxodo, encontrar su Morada y volver *a su casa.*

No tratamos de comentar aquí el estado de este mundo más que en el amedida en que estamos diciendo todas estas cosas para representar este mundo sometido al tiempo. Este mundo es el lugar en el que las Almas y las Formas supiores eternas se vuelven dependientes de estas materias corporales, accidentales y perecederas, y desde ese momento se encuentran relacionadas y unidas a ellas. No obstante, estas materias temporales de nuestro mundo siguen siendo en su totalidad un accidente con relación a estas Formas eternas.

La relación y la conexión que muestran con estas Formas no es duradera, sino momentánea. Pueden separarse y disolverse en cualquier momento. Estas Formas vuelven a su propio mundo eterno, mientras que estas materias corporales permanecen en su propio mundo. Por esta razón, a pesar de que el Alma sea lo primero que creó Dios, toda alma que llega a este mundo debe morir, es decir, debe separarse y disociarse de estas materias accidentales que le son ajenas. El Señor de los mundos manifiesta: "Toda alma experimentará la muerte" (3:182), "morirás y morirán" (29:31). No obstante, cada forma permanece durante un período determinado "en la superficie" de esta materia accidental. Éste es el período que llamamos *tiempo,* el límite de esta Forma. Los días y las noches, las horas y los minutos, son simplemente medios para fijar la medida del tiempo, aunque esta medida no sea el *tiempo* propiamente. El tiempo es en sí el límite de duración de la Forma eterna "en la superficie" de la materia accidental de este mundo[10].

Si hemos comprendido perfectamente este aspecto, ahora puedo tratar de explicar cómo estas Formas eternas que pertenecen al mundo del Alma llegan "a la superficie" de estas materias accidentales del mundo perecedero. "Llegan" a él del mismo modo que la luz del sol "llega" a esta Tierra o "a" los espejos, o del mismo modo que el reflejo de un hombre, su silueta y su imagen "entran", llegan "a" estos espejos. En realidad, estas Formas eternas no "descienden" nunca, en ningún momento, de su propio mundo, como tampoco el hombre entra él mismo en el espejo en el que aparece su imagen, como tampoco la masa astral del sol desciende desde el cielo a la Tierra. Es por esto por lo que el alma humana eterna que fue creada en el mundo de las razones seminales y con la que, en su propio mundo, el Señor de los mundos intercambió pregunta y respuesta, cuando el ser humano quedó investido con el verbo y emitió su profesión de fe al Señor de los mundos y también el alma quedó así constituida como "alma parlante", esta alma, digo, no viene en sí misma, "en persona" y "materialmente" a este mundo de las materias accidentales y temporales. Lo que "viene a este mundo" es su silueta, su imagen, su sombra proyectada, como sugieren las comparaciones que acabamos de ofrecer. La disposición divina es constante en todos los casos. Lo visible, lo exterior, lo exotérico, es la fachada de lo invisible, del interior, de lo esotérico, y en toda la creación divina no hay ni una sola excepción a esta regla[11].

Si prestamos un poco de atención a las implicaciones de este tema se comprenderán mejor nuestras palabras. Tanto si hablamos de reflejo, de silueta, de imagen o de sombra -y todos estos términos técnicos los encontramos en el Libro de Dios o en las Tradiciones de nuestros Imames- como si hablamos de luz, a lo que nos referimos siempre con estas palabras es a la capacidad del alma humana. Cada esencia, cada sustancia, implica un tipo de actuación característica; esta sustancia, esta esencia, implican una perfección determinada y una cualificación determinadas. Esto es así porque todas las cosas han sido creadas por una voluntad divina, *son* esa voluntad. Pero la voluntad divina supone perfección y todas estas voluntades que *representan* las cosas creadas requieren perfección.

Ahora bien, la perfección de cada cosa consiste en superarse a sí misma, en desbordarse a sí misma, "transgredirse" ella misma para difundirse, penetrar en otros lugares, igual que el resplandor de la lámpara manifiesta la sobreabundancia de su ser y de su perfección. Su perfección es su luz; esa luz es el acto realizado por su resplandor, pues el resplandor es el generador de la luz. Cada cosa requiere pues un modo de perfección y de realización determinados. Su debilidad e intensidad en perfección dependen, para cada cosa, de su mayor o menor proximidad respecto al Ser divino, que es el principio y centro de todas las perfecciones.

Cuanto más se acerca, mayor es su perfección y más intensa su capacidad de penetrar, de propagarse y difundirse en el resto de las cosas. Cuanto más se aleja de ese centro y de los Arquetipos supremos, más disminuye su perfección, se debilita su actuación y disminuye con ella su capacidad de penetrar, de propagarse, de difundirse, de realizar cualquier actividad.

Los filósofos comprenderán sin ninguna dificultad lo que queremos decir, pero tal vez sea útil que ofrezcamos una nueva comparación para ayudar a los principiantes. Tomemos, por ejemplo, el Fuego invisible; se trata de una sustancia eterna, una Forma entre las Formas superiores. En el mismo momento en que llega a la superficie de la materia temporal y en el que esta masa, que se ha convertido en su aliada, resplandece, se manifiesta la verdadera capacidad del Fuego, pues "transgrede" enseguida los límites de esta materia accidental y humeante. Comienza a extenderse y a propagarse hasta donde le permite su capacidad. Sea cual fuere el fuego de que se trate, sea cual fuere la materia que lo alimenta -aceite vegetal, nafta, maleza-, sea cual fuere la materia a través de la cual brilla su resplandor, tanto si es metal como materia astral, si se trata de la luna y los astros, o si es la materia solar incandescente, difunde cada vez una luz proporcional al nivel y grado de estas "materias". Pero a su vez no permanece inmóvil en el lugar donde lo "ha comenzado", sino que lo desborda, lo "transgrede" para transmitir a otros su perfección y actividad. Ésta es la característica propia del Fuego, que es una de nuestras Formas eternas.

Sin embargo hay algunas Formas eternas que no poseen ese nivel de perfección y de virtud operativa, como por ejemplo el color negro, el blanco, el rojo, o cualquier otro color, pues todos estos colores son Formas eternas. "Descienden" de los "Tesoros" secretos de los universos superiores; estos colores no son materia temporal, son Formas que se manifiestan, se epifanizan en la superficie de esta materia temporal. No obstante, después de haberse manifestado en la superficie de la materia, permanecen fijas, inmóviles en el mismo punto. No se propagan,, ni penetran, ni se pueden sentir más adelante porque son en sí mismas débiles y deficientes. Un determinado color propio de una materia determinada no escapa a los límites de ésta, no "transgrede" esa materia, y a menos que mejore esta Forma algún elemento de perfección, ésta no está dotada de fuerza expansiva. Puede darse el caso, por ejemplo, de que una luz oncida en un color dado, como podría ser el caso de un cristal de color rojo, que desprende el color rojo de este cristal. Si lo cambiamos de lugar, se lleva con él este color. Esto es posible, por supuesto, pero no por ello se puede decir que el color rojo se propague y comunique de un punto a otro; no deja de estar fijo en la misma superficie de esa materia roja.

Los ejemplos que acabamos de ofrecer pueden aclarar en cierta medida el tema que nos preocupa. Dentro del conjunto de las Formas eternas que pertenecen al *Malakūt* está el alma humana, que se encuentra en el nivel de las mejores, las más sublimes y perfectas entre las Formas eternas; es el testimonio del Ser divino manifestándose a las demás Formas imperfectas e inferiores a su propio nivel. Como dice Ḥaḍrat Amīr, el I Imam, la Forma humana es la mejor garantía de Dios hacia sus criaturas. Es la manifestación del Ser divino, porque es la plenitud que procede de él, y porque es la que perfecciona las demás Formas. Posee la máxima actividad producida y actividad operante, así como la perfección; en ella radican múltiples energías.

Resumiendo, el tema que estamos tratando es que las Almas y las Formas eternas están investidas, cada una dentro de sus propios límites, de una perfección determinada y de cierta capacidad operativa. De este modo, el Alma total y eterna está investida de una virtud operativa absoluta y universal, pues todos los procesos producidos por las almas individuales eternas son un efecto de esta capacidd del Alma divina. Y este proceso absoluto es lo que en terminología teosófica se denomina *un mundo:* un mundo que se sitúa a la vez por encima de nuestro mundo de materias temporales y accidentales y por debajo del mundo del Alma sacrosanta. O, mejor dicho, es un *barzaj,* es decir, un intervalo o intermedio entre estos dos universos, una *mediación,* una realidad mediana entre dos realidades: un *intermundo.* No se trata de un mundo autónomo puesto que no es sustancial, pero subsiste a través del Alma sacrosanta, como tampoco la actividad de la persona de Zayd subsiste como una cosa en sí, sino que subsiste a través de la persona de Zayd, o como la luz de la lámpara subsiste, no independiente de sí misma, sino a través de la lámpara.

Se trata pues de un mundo que no puede considerarse integrande de nuestro universo material, porque mantiene independencia respecto a las materias accidentales de éste, un derecho de origen y un modo de subsistencia que le son propios y que no proceden de este universo material. A lo sumo, las materias de nuestro mundo cumplen, con relación a él, la función de un vehículo, de formas de aparición y de lugares de epifanía. Este universo por su parte tiene su propia existencia permanente, por encima de todas estas realidades materiales. Ocurre lo mismo que con el reflejo que aparece en un espejo; esta imagen es algo diferente al espejo, es distinta de la materia y de la forma de este espejo. Si el espejo está delante, la forma aparece, si no está, tu silueta y tu imagen siguen subsistiendo a través de tu persona, sint ener nada que ver con el espejo. Es lo msmo que ocurre con el mundo del *barzaj,* con el *intermundo.* Es un mundo que tiene su existencia en sí mismo; si las materias temporales y accidentales de nuestro mundo aparecen, surge el reflejo de su imagen, y si no aparecen, permanecen en su "lugar" y sigue subsistiendo a través del Alma. Deja simplemente de tener una forma de aparición en el mundo material terrenal. Luego está el mundo del *barzaj,* un mundo existente y permanente, que se encuentra en lo invisible, lo suprasensible de este mundo y está en correspondencia con este mundo, pues todos los universos se *simbolizan* en conjunto unos *con* otros.

En este *barzaj,* este *intermundo,* hay, en estado totalmente concreto, Cielos y Tierras, Elementos, continentes, mares, reinos naturales, humanos, animales, plantas, minerales, que se corresponden todos ellos con lo que vemos en nuestro mundo terrenal. Hay que aceptar lo siguiente: si vemos estos seres y estas cosas en nuestro mundo es porque todo lo que vemos aquí ha "descendido" de ese otro universo. Así lo manifiesta Dios en su Libro: "No existe nada cuyos Tesoros no existan en Nosotros, y Nosotros no los hacemos descender más que en una proporción determinada" (15:21). Estos "Tesoros" divinos son precisamente los universos superiores a los que nos estamos refiriendo aquí.

El primero de estos Tesoros es precisamente el mundo del Imperativo divino, el que pone eternamente su ser en Imperativo: "Sé, y él es" (2:111). Y todo ser procede de este Imperativo que da la existencia. El segundo Tesoro es el mundo de la Inteligencia, que es el mundo de la *materia consubstantialis,* pues en primer lugar fue creada la *materia prima* de los seres y de las cosas, y luego su forma[12].

El tercer Tesoro es el mundo del Alma, lugar en el que se "sitúan" las Formas imaginales de los seres y de las cosas. Ya hemos explicado cómo se alza sobre el mundo la iluminación del Alma absoluta, y cómo se ha originado el mundo temporal a través de esta iluminación auroral. Es precisamente esta *aurora consurgens (Išrāq)* y virtud operante del Alma, si se considera aparte y por separado del Alma, la que constituye el mundo del *barzaj*, el *intermundo.* A veces a éste lo denominamos también mundo del Alma, a causa del total parecido que ofrece respecto al mundo del *Aevum.* Lo designamos asimismo "Alma en proyección", lo que significa que es la imagen proyectada del mundo del Alma y la actividad realizada por ésta. Lo imita tan perfectamente que se le ha dado hasta su nombre, y se conoce a este mundo como el "Alma en proyección". Todo lo que el Ser divino ha conferido al Alma eterna, su sombra, su imagen y su aparición, existe en el mundo del *barzaj*, sin más diferencia que la que se desprende del hecho de que el *barzaj* carece de independencia y autonomía: el *barzaj*, el *intermundo*, sólo perdura a través del Alma del mundo, el Alma celestial eterna.

Se comprende pues que este *barzaj*, este *intermundo*, exista realmente; en él todas las cosas existen sincrónicamente. Constituye, en el más allá y por encima de nuestro mundo terrenal, en lo invisible y lo suprasensible de éste, un *ultramundo.* En la medida en que las Formas del ultramundo *(ṣuwar-i barzajī)* -que en la realidad constitutiva de su esencia son Formas eternas- se manifiestan enla superficie de las materias accidentales de nuestro mundo, ustedes y yo podemos verlas. Pero todas las Formas eternas que no hacen su aparición en la superficie de estas materias permanecen invisibles y ocultas a vuestros ojos y a los míos. Es posible, por supuesto que, fuera de vosotros y de mí, haya alguien con los ojos abiertos y que, con mejor vista que nosotros, pueda ver las Formas de este otro mundo. Esto es así porque ninguna necesidad impone, necesariamente y en todo momento, que las Formas del ultramundo se manifiesten y aparezcan en la superficie de las materias corporales accidentales. Es más, a veces su espejo accidental se rompe, pero la realidad de las personas y de las imágenes sigue permaneciendo no obstante en su propia materia y en su forma de ultramundo, sin que su realidad dependa de la realidad de los espejos temporales y momentáneos. Del mismo modo, si vuestra fotografía se rompe en pedazos, la imagen que había en el papel se desvanece, pero mientras sigáis vivos, vuestra imagen estará allí donde os encontréis, sin que dependa de ese papel. Ninguna de las formas de este otro mundo se borra de las hojas del ser, mientras existe la duración eterna, el *Aevum*, del mundo del *barzaj*. Es posible que ni vosotros ni yo tengamos el "ojo de ultramundo" *(chašm-i barzajī)* que permitiría verlos, pero no se trata en absoluto de un indicio ni de una prueba de su inexistencia.

Esto es, por ejemplo, lo que le ocurrió a Ḥaḍrat Amīr, el I Imam, cuando se detuvo en *Wādī-l-Salām* y estuvo charlando con algunas personas. "¿Con quién charlas?", le preguntaron. Él respondió: "Con un grupo de Espíritus de los fieles creyentes". Podemos ver con qué frecuencia se hace esta pregunta en nuestros relatos tradicionales *(ajbār):* "¿Dónde están los Espíritus de los fieles creyentes *post mortem?"*. Y siempre se encuentra la misma respuesta: "En los cuerpos que están hechos según la imagen de sus cuerpos materiales". Existen; no están disueltos en absoluto o, a lo sumo, podemos decir que no los vemos. Existen genios y Ángeles, atraviesan nuestro mundo, aunque pertenezcan a ese otro universo. Vosotros y yo no los vemos, pero su existencia está debidamente probada por el texto del Corán.

Por derecho de origen, son los habitantes de ese mundo del *barzaj,* ese otro mundo que designamos como *mundus imaginalis,* mundo de las Formas imaginales. Atraviesan nuestro mundo sin que los veamos con nuestros ojos carnales, pero el Profeta y el Imam que los veían son informantes fieles y verídicos, nos notifican su existencia. El Ángel Gabriel "descendió" después de cada uno de los profetas. El profeta del Islam lo describe apareciéndose ante él unas veces bajo la forma del adolescente Ḍaḥya al-Kalbī y otras de una forma distinta. Lo mismo podríamos decir de la existencia de los genios, algunos de cuyos testimonios nos cuentan que se aparecieron numerosas veces a distintas personas o que dejaron oír su voz. Quien esté interesado por este tema puede consultar el libro *Madīnat al-ma'āŷiz.*

Del mismo modo, acerca de lo verífico de las declaraciones divinas, de las del Profeta y de los informantes fieles, aseguramos que, en ese otro universo, el mundo de las Formas imaginales, existen animales, plantas, Elementos, mares, continentes, ciudades e incluso paraíso e infierno. Los "dos jardines cubiertos de verdor" a los que alude el texto coránico (55:64), están situados precisamente en ese *mundus imaginalis,* todavía no se encuentran en el mundo del *Futuro resurrectionis.* En ese mismo mundo de las Formas imaginales se encuentra el paraíso en el que fue creado Adán, y del que Dios le hizo salir para enviarlo a este mundo. No es todavía el Paraíso primordial de la Resurrección futura, pues nadie puede "permanecer fuera de él", y los fieles creyentes permanecerán en él *in aeternum.*

Extendernos en detalles requeriría muchas páginas, y éste no es el lugar adecuado para hacerlo. Nuestro objetivo se limita ahora a tratar acerca de algunos de los niveles o grados de ese mundo del b*arzaj* o mundo de las Formas imaginales. El šayj Aḥmad Aḥsā'ī y el autor del *Directorio espiritual*[13] hablan del mundo de Hūrqalyā para recordar a los hombres la necesidad de la elevación espiritual. Los hombres deben, en su opinión, elevarse hasta ese mundo, ya que allí es donde pueden contemplar la luz de su Imam, y sólo allí comprenderán cómo actúa de forma suprema y se manifiesta su Imam; allí es en definitiva donde descubren el Conocimiento elevado. Cuando hablan así del mundo de Hūrqalyā, lo que nuestros šayjíes consideran es por supuesto ese mismo universo del que estamos hablando aquí, y sobre cuyas manifestaciones y modalidades nos informan tantos relatos tradicionales, como por ejemplo el *hadiz* de Mufaḍḍal y otros, mostrándonos cómo se reunirán los humanos con los genios y los Ángeles, viéndolos y charlando con ellos.

Sea cual fuere la etimología de la palabra Hūrqalyā, ésta designa ese *más allá* del que hemos descrito ya algunas características a lo largo del desarrollo del presente libro. Para concretar más, podemos decir que la Tierra de Hūrqalyā está situada en el nivel inferior del *mundus imaginalis*[14], limítrofe con nuestro mundo terrenal y el mundo de las realidades materiales. Debemos citar algunas de las aleyas coránicas y relatos tradicionales referentes a las peculiaridades propias de este universo ya que, como sabemos, nuestros šayjíes no expresan nada que proceda de ellos mismos. En la azora de la *Caverna* (18:82-ss.) se dice: "Te preguntarán por Alejandro ... Éste caminó hasta el momento de la puesta de sol y vio cómo el sol descendía sobre un agua cenagosa, junto a la cual se había asentado un pueblo. Le dijimos: «¡Oh, Alejandro! ¿los castigarás o los tratarás con bondad?». Y él caminó hasta que alcanzó la aurora y vio alzarse el Sol sobre un pueblo al que Nosotros no le habíamos dado ningún velo para protegerse de él ... Y caminó hasta que llegó a los dos diques, ante los cuales encontró a un pueblo que apenas comprendía una palabra. Le dijeron: «Oh, Alejandro, Gog y Magog han llevado la corrupción a la Tierra» ..."

Deberíamos mencionar aquí los numerosos relatos tradicionales que comentan estas aleyas y algunas otras; tradiciones que describen estos universos mediante alusiones, los pueblos que los habitan, las religiones que practican, cuáles son sus conocimientos, sus creencias, cuál es su grado de fidelidad y devoción hacia los Imames Inmaculados que son para ellos los garantes de Dios, como lo son para el conjunto de los universos[15]; y cómo la mayoría de ellos son compañeros y colaboradores del *Imam oculto* que actuará con su ayuda y llevará a cabo la consumación final del mundo terrenal[16]. Habría que mencionar también su alimento y su bebida, describir los usos y ceremoniales de cortesía que mantienen entre sí, la veneración que profesan a sus Sabios, citar algunas descripciones de sus ciudades con sus edificios, sus casas y sus castillos[17].

También nos han llegado algunas tradiciones que nos informan acerca de la topografía de este universo, sus continentes, mares y montañas, los edificios permanentes, las tiendas que en él se alzan y los pueblos que lo habitan. Éstas son las tradiciones que nos han legado Salmān Pārsī, Abū Ḏarr, Ŷabir y algunos otros compañeros de Ḥaḍrat Amīr, el I Imam, y que han sido objeto de extensos comentarios. Nos aseguran asimismo que estos pueblos no reconocen más testimonio divino que el de los Imames Inmaculados y rechazan con firmeza a cualquier pretendiente abusivo. Es evidente que si deseáramos extraer todas estas informaciones de los *Tafsīr-s* coránicos y de los relatos de las tradiciones para reunirlos en un *Corpus*, tendríamos que escribir un grueso volumen, pero, ¡gracias a Dios!, se trata de un tema que no es objeto del rechazo de los sabios musulmanes. No ponen en duda las tradiciones ni las aleyas del Libro, se dedican a comprender su significado. Estas informaciones tradicionales suponen, claro está, ciertos puntos oscuros y dificultades cuyo conocimiento guardn como un tesoro los hombres que estudian *esta* ciencia. No tenemos ninguna necesidad de comprender todos los detalles, pero es importante que demos nuestro asentimiento, interno y externo, a lo que ellos han manifestado. Vamos a citar dos o tres de estos *hadices.*

En el *Kitāb al-Mubīn*, según el *Biḥār al-anwār*[18], leemos que este *hadiz* que nos ha legado el I Imam, ʿAlī Ibn Abī-Ṭālib, a través de Ḥaḍrat Abū 'Abd Allāh (Ŷa'far Ṣādiq, el VI Imam), de su augusto padre (Muḥammad Bāqir, el V Imam), y de ʿAlī Ibn al-Ḥusayn (el IV Imam): "El Señor posee una ciudad más allá de occidente que se llama Ŷābalqā. En esta ciudad de Ŷābalqā viven setenta mil pueblos. Entre ellos no hay ninguno que no se corresponda con alguna comunidad de aquí abajo. Hagan lo que hagan, digan lo que digan, nunca dejan de maldecir a los primeros usurpadores, de alejarse de ellos y dar fe de su devoción y amor apasionado hacia los miembros de la Familia *(ahl-i bayt)* del Enviado de Dios.

Citamos las siguientes palabras del II Imam, Ḥaḍrat Ḥasan Ibn ʿAlī: "Dios posee dos ciudades, una en Oriente y otra en Occidente, en la cima de las cuales se erige una fortaleza de hierro. Alrededor de cada una de estas ciudades se encuentra una muralla con un millón de puertas de oro cada una. En ellas se hablan setenta millones de lenguas, distintas entre sí todas ellas. Yo conozco todas esas lenguas, del mismo modo que conozco todo lo que hay en el interior de estas dos ciudades y todo lo que se encuentra entre ellas. Éstas no reconocen más que a mi hermano Ḥusayn y a mí mismo como garantes de Dios"[19].

Para terminar, desearía mencionar el *hadiz* que mi propio maestro[20] reproduce en su opúsculo de respuesta a M ī rzā Ṣādiq Jān Pīrniyā, y que describe un buen número de las características de este universo y de las ciudades que contiene. Aunque este *hadiz* es bastante extenso, creo interesante citarlo aquí precisamente por las descripciones que ofrece de estos universos, dado que nuestros hermanos pueden sacar de ellos alguna enseñanza útil.

"De Muḥammad Ibn Muslim[21] se cuenta lo siguiente: "Pregunté", dice, "a Abū 'Abd Allāh (es decir, al VI Imam, Ŷa'far Ṣādiq) acerca del legado del conocimiento elevado. ¿Cuál es su totalidad? ¿Consiste en la coprensión global de todo lo que depende de este conocimiento, o se trata más bien de la exégesis que explica detalladamente cada una de las cosas sobre las que estamos conversando?". Me dijo: "En verdad, Dios posee dos ciudades, una en Oriente y otra en Occidente. Sus habitantes no conocen a Iblīs (Satán), no saben siquiera que éste ha sido creado. Nos[22] encontramos con ellos constantemente y entonces nos piden lo que necesitan. Nos preguntan, por ejemplo, acerca de la manera de rezar, y Nosotros los iniciamos en ello. Nos preguntan quién de nosotros será el que llevará a cabo la Resurrección (el *Qā'im,* el Imam oculto) y nos preguntan cuándo tendrá lugar su epifanía. En ellos hay devoción y una constancia apasionada. La muralla de sus ciudades está horadada con puertas y la distancia entre un batiente y otro de cada una de las puertas tiene una distancia de cien parasangas *(farsaj).* Celebran liturgias y cultos de magnificencia, su invocación y su esfuerzo espiritual son tan intensos que si los vierais sentiríais muy poca estima por vuestro comportamiento personal. Algunos de ellos rezan durante un mes sin levantar la cabeza. La himnología es su alimento; su vestido es pura juventud floreciente y su rostro tiene el resplandor de la luz matinal. Cuando ven a uno de Nosotros, se acercan a él, le dan un beso, se reúnen a su alrededor y recogen la tierra que guarda la huella de sus pasos para hacer con ella una reliquia. Cuando celebran la Oración, el sonido de su salmodia se impone por encima del fragor del viento más impetuoso. Hay entre ellos un grupo que no ha dejado las armas desde que están a la espera de aquel de nosotros que llevará a cabo la Resurrección (el *Qā'im),* y piden a Dios que se les manifieste. Uno de ellos ha alcanzado la edad de mil años.

«"Cuando los conoces no ves en ellos más que dulzura, modestia y búsqueda de lo que les acerca a Dios. En cuanto nos alejamos de ellos, temen que sea porque estamos irritados. Cuidan con todo esmero cada uno de los momentos que pasamos con ellos, sin mostrar jamás la menor fatiga o tibieza. Leen el Libro de Dios, como les hemos enseñado a hacer, y en la doctrina que les hemos enseñado hay realmente algunas cosas que, si las conociera la gente de aquí (es decir, los exoteristas y puristas no chiítas), las rechazarían y condenarían considerándolas impías[23]. Cuando no comprenden algo, nos hacen preguntas acerca de todas las dificultads que les ofrece el Corán. Entonces, una vez que les hemos enseñado a comprenderlo, su corazón se expande a causa de lo que han aprendido de Nosotros. Piden a Dios que Nos perpetuemos a través del tiempo, y que no llegue nunca el instante en que Nosotros dejemos de verlo. Saben que la gracia que Dios les ha hecho a través de la enseñanza en la que hemos iniciado es inmensa.

«"A ellos les corresponde mantenerse en compañía del Imam, en el día de la parusía, para colocarse en cabeza de los caballeros en armas. Piden a Dios que los coloque entre los que libran la batalla a favor de su Religión con verdad. Hay entre ellos hombres maduros y hombres jóvenes. Cuando uno de éstos se encuentra con su hermano mayor se sienta modestamente ante él y espera a que él le haga un gesto para levantarse. Tienen ante ellos un Camino que conocen mejor que nadie para alcanzar el lugar que corresponde al deseo del Imam. Cuando el Imam les

da una orden, se entregan sin descanso hasta que el propio Imam les ordena algo distinto. Si hicieran una incursión por el espacio comprendido entre Oriente y Occidente, sus criaturas quedarían aniquiladas en una hora. Son invulnerables: el fuego no les penetra. Poseen espadas forjadas en un hierro distinto al hierro material de nuestro mundo[24]. Si uno de ellos golpeara con su espada una de nuestras montañas, la traspasaría y la haría volar en pedazos[25]. Ayudado por compañeros provistos de estas espadas, el Imam se enfrenta a los indios y a Daylam, a los kurdos, bizantinos, bereberes y persas, así como a todo lo que está incluido entre Ŷābalqā y Ŷābarṣā, las dos ciudades situadas en el extremo oriental y el extremo occidental. Éstos sin embargo no se enfrentan con la gente de una religión determinada más que para atraerlos hacia Dios, hacia el verdadero Islam, al *tawḥīd*, al reconocimiento del mensaje *profético* de Muḥammad y la función *iniciática* de los miembros de su Casa. Los que responden a esta llamada permanecen sanos y salvos, y se proclama príncipe a uno de ellos. Los que desoyen la llamada son dejados por muertos, de modo que entre Ŷābalqā y Ŷābarṣā, y bajo la montaña de Qāf, no queda nadie que no sea un verdadero creyente".»

Existen tantos *hadices* similares que debemos renunciar a reproducirlos todos detalladamente. Al citar las aleyas anteriores nuestro propósito se limitaba a apoyar la siguiente tesis: por encima de este mundo que tenemos ante los sentidos y por debajo del mundo del Alma sacrosanta, existen universos que en la terminología tradicional de nuestros Imames se conocen, considerándolos como un conjunto, con el nombre de mundo del *Barzaj* y mundo del Retorno. En el nivel inferior de este conjunto de universos, el que se encuentra contiguo a nuestro universo material, está ese universo que llamamos *mundus imaginalis*, mundo de las Formas imaginales. En la terminología teosófica de los Antiguos a ese mismo universo se le denomina Hūrqalyā, es decir, el otro mundo. Ese mundo es exactamente igual a este mundo nuestro, sin ninguna diferencia, como demuestran las descripciones explícitas que ofrecen nuestras tradiciones y las pruebas que los teósofos, sobre todo nuestros mismos šayjíes, han mostrado basándose en las aleyas coránicas y nuestras tradiciones. Han demostrado efectivamente que estos universos se parecen y se corresponden con este universo que constituye el mundo del fenómeno sensible. Hay no obstante una diferencia que estriba en que nuestro universo sensible es el de los accidentes efímeros, donde la alteración de las formas se acentúa de día en día, de hora en hora, o más bien de momento a momento.

En estos universos superiores y eternos por el contrario, donde materias y formas tienen una realidad esencial y donde nada es accidental, no se produce ninguna alteración. Como materia y forma tienen allí una realidad esencial, permanecen unidas eternamente, sin poder disolverse ni separarse. Allí no hay tiempo pasado ni futuro, ni mañana ni noche como en nuestro mundo. Por eso mismo allí no se conoce la muerte. Cada ser, cada cosa perdura con su forma eterna. Paraíso y pueblo del paraíso con eternos, eternamente vivos, del mismo modo que el pueblo del Infierno se eterniza en su tormento. Todos permanecen con la identidad de su forma. En este universo eterno un creyente fiel nunca puede convertirse en un impío, ni un impío transformarse en un fiel creyente. Es en este sentido en el que ya no están sometidos a las obligaciones de la Ley, a la servidumbre de las obras, ni tienen que hacer méritos. Allí todo es distinto de nuestro mundo, en el que es posible que el fiel se vuelva impío y a la inversa, y en el que el negro puede convertirse en blanco, el blanco en verde, etc.

Sin embargo, en los intermundos que preceden a estos universos superiores, es decir, en los mundos del *barzaj*, los mundos de Hūrqalyā, se da una situación intermedia. Esta situación no se parece en absoluto a la de nuestro mundo del fenómeno sensible, en el que rápidamente, en cada momento, formas y materias se alteran y desaparecen. Tampoco es fija y permanente como en los universos superiores, permanentes y perdurables. Es un intermedio, un "intermundo" precisamente. A quien no posee el órgano de percepción y de comprensión le resultará seguramente muy difícil de percibir y de comprender. La duración ilimitada de estos universos del *barzaj* implica niveles que tampoco tienen límites, que no están hechos según las medidas de este mundo. Nuestras tradiciones interpretan a menudo la duración de estos mundos hablando de milenios. Nos aseguran que en estos mundos el creyente fiel ve crecer su descendencia hasta la cifra de mil hijos, y algunas hablan incluso de una cifra superior. De hecho, lo que pretenden sugerir estas expresiones simbólicas es un orden cuyas dimensiones no tienen nada que ver con nuestras medidas ordinarias. Los días y los años se diferencian de nuestros días y de nuestros años terrenales accidentales, que se suceden ocupando unos el lugar de los otros. Nos faltan elementos para establecer una comparación[26]. Todo esto es lo que se manifestará el día de la Parusía, es decir, en el momento en que se realice la Epifanía del Imam, cuando los habitantes de la Tierra asciendan, sean elevados a las alturas y se conviertan en *hūrqalyāvī*, es decir, en habitantes de la Tierra de Hūrqalyā. Entonces se sabrá, con el conocimiento de ese otro mundo, quién formará el pueblo de ese otro mundo. El Imam reinará sobre ellos durante 50.000 años[27]. En muchas de nuestras tradiciones que describen las circunstancias de la Epifanía del Imam, se pueden leer cosas similares respecto a las características de ese otro mundo. Aquí no podemos extendernos ya más sobre ello.

Lo que nos da a entender ese "ascenso a las alturas", nuestra metamorfosis en *hūrqalyāvīes*, en habitantes de Hūrqalyā, es precisamente a lo que alude el šayj Muḥ. Karīm Kīrmānī[28] en su *Directorio espiritual.* No se trata en absoluto de abandonar deliberadamente este mundo, de cambiar ahora la estructura y las condiciones del cuerpo orgánico compuesto por elementos terrenales. No, *desde este mismo mundo* por el que caminamos ahora llegamos *allí*, del mismo modo que entre los Compañeros del profeta hubo algunos que lo consiguieron. Es muy conocido el *hadiz* en el que Zayd Ibn Ḥāriṯa cuenta que un día en la mezquita dijo en presencia del Profeta: "Veo el paraíso y los habitantes del paraíso, el infierno y el pueblo del infierno; mis oídos escuchan sus gemidos". Y el Profeta asintió diciendo: "Mantén esta certeza".

Resumiendo, debo decir que no he citado aquí *verbatim* este *hadiz*, pero son numerosas las tradiciones de las que nos podemos guiar para abordar este tema, como por ejemplo ésta: Su Santidad el Imam Ḥasan ʻAskarī (el XI Imam)[29] permanecía preso en la caravana de los indigentes, a donde acudían los miserables y los mendigos. Uno de los Compañeros llegó hasta él para rendirle cuentas, y con una indignada tristeza le espetó: "¡Tú, el garante de Dios sobre la Tierra, permaneces prisionero en la caravana de los mendigos!". Su Santidad el Imam le hizo un gesto con la mano y dijo: "¡Mira!". En ese mismo momento el fiel devoto vio a su alrededor jardines, arriates con flores y riachuelos. Maravillado, oyó que le decía el Imam: "Allí donde estamos ocurre siempre igual. No, Nosotros *no estamos en* la caravana de los mendigos".

Y en el tratado que he citado anteriormente[30], mi propio maestro, después de citar este *hadiz*, asegura: "Como ya ha observado con acierto el šayj Aḥmad Aḥsā'ī, el Imam estaba en Hūrqalyā, *al mismo tiempo que* era visible y se manifestaba en este mundo. Lo que el *hadiz* nos enseña no es en absoluto que el Imam tuviera un cuerpo terrenal, sino una fuerza espiritual capaz de volverle invisible este mundo, logrando que estuviera presente en el mundo superior. A esto se refería al decir: «*Nosotros no estamos en* la caravana de los mendigos»."

En lo referente a los Imames Inmaculados y a Su Santidad el Imam de nuestro tiempo[31] -que Dios apresure la dicha de su venida-, cuyo rango supera cualquier otro imaginable, éstos no dejan de estar eternamente en los universos superiores, tanto a lo largo de la vida que han tenido en la Tierra como en su existencia *post mortem.* Es más, son el testimonio divino, los garantes de Dios para los pueblos de estos universos superiores. Estos últimos no reconocen a otro garante de Dios fuera de ellos mismos. Lo que debemos entender en esto es que al resto de la comunidad, a sus miembros terrenales, les incumbe alcanzar este punto de vista, ese nivel espiritual. Esto es precisamente lo que significa "subir", ascender a las alturas. No se trata en absoluto de "volar" y de llegar a algún lugar del Cielo. Eso tampoco quiere decir que sea necesario el *exitus* físico de la muerte para abandonar este mundo terrenal elemental, objeto de las percepciones de nuestros sentidos, y alcanzar ese otro mundo. No, se trata de morir en espíritu, de una muerte voluntaria. Se trata de llegar *allí* permaneciendo *en este mismo mundo.* Esto lo consiguen aquellos cuyos ojos se abren a ese otro mundo. Es evidente que no hay ninguna objeción contra el hecho de interpretar como una muerte esta experiencia interior y este conocimiento vivido. Pero se trata de una muerte que no es incompatible con la prolongación de la vida terrenal, y a esto aluden numerosas tradiciones, como ésta por ejemplo: "Debéis saber morir antes de estar muertos; debéis saber rendir cuentas antes de que se os llame a rendir cuentas". Es una muerte cuyo significado consiste en ausentarse de este mundo terrenal, haciéndoos presentes en el más allá, *futurum Resurrectionis.* No hay incompatibilidad entre esto y la continuación de la vida terrenal.

Éste fue exactamente el estado interior permanente de los santos Imames, y éste es el estado que han experimentado cada uno de los perfectos Amigos, los "Chiítas perfectos"[32], en función de su rango espiritual, tanto como experiencia duradera y permanente o como un estado que se vive en algunos momentos privilegiados. Su modo de ser está a disposición del Imam, sea cual fuere el estado interior que el Imam espera de ellos, se lo provoca. Su corazón permanece a disposición del Imam y en eso mismo consiste la proximidad del día de la Parusía, de la Epifanía del Imam. Este acercamiento implica que esta aptitud aumenta sin cesar, hasta tal punto que se convierte en la de la mayoría de los humanos. Eso significa que los ojos de los humanos se abren por fin al mundo de Hūrqalyā que y, existiendo allí mismo, contemplan la luz y el esplendor real de su Imam.

El significado de la Epifanía del Imam es éste precisamente. ¿Hay un solo chiíta que pueda aceptar que el Imam de estos tiempos -que Dios apresure su venida- haya sido desprovisto en estos momentos de su sacerdocio iniciático universal, de su carisma real que actúa sobre la totalidad de los átomos del mundo visible, que haya sido desprovisto de la prerrogativa sagrada del califato divino, cuando otros se han apoderado de ella? Ni mucho menos.

Todos nosotros, chiítas, sabemos perfectamente que desde este momento el Imam es el Imam, con todas las prerrogativas del Imamato. Vosotros y yo no vemos con los ojos de nuestro cuerpo este esplendor real, esta dignidad señorial, ese poder sobrenatural. Pero la Epifanía del Imam se produce en nosotros *en el mismo momento en que nuestros ojos se abren al mundo de* Hūrqalyā y contemplamos, en la totalidad de los universos, la epifanía de la majestad real del imam.

Cuando el venerado šayj Aḥmad Aḥsā'ī, y con él todos los šayjíes, repiten que para ellos el Imam es visible desde ahora y que lo contemplan en Hūrqalyā, el sentido oculto de dichas palabras es que, para quienes pertenecen al mundo de Hūrqalyā, desde ahora se admite que el Imam está investido del Imamato, de la dignidad señorial y del esplendor real. Sí, lo reconocen y le prometen fidelidad, pero de hecho en este mundo no se le puede ver con los sentidos de la gente como nosotos y nosotros no lo vemos. Si no lo vemos no es porque el Imam no esté en nuestro mundo, pues sí que se encuentra en él, lo que ocurre es que con su presencia en este mundo ocurre como con la presencia de José ante sus hermanos. José estaba allí, junto a ellos, pero no lo reconocían, igual que cuentan nuestras tradiciones que ocurre con el Imam. Hasta que José no dijo quién era, sus huermanos no lo reconocieron. Éste es el primer caso. Mientras el Imam no se presenta, no lo reconocemos, permanecemos inscientes e inconscientes. Pero el Imam no podrá aparecer hasta el momento en que hayamos desarrollado, con sus condiciones, la aptitud hacia esta consciencia espiritual, es decir, cuando hayamos abierto el ojo capaz de conocer al Imam *(chašm-i Imām-šināsi*, literalmente "el ojo imamognóstico") y hayamos despertado nuestros sentidos de hombres de Hūrqalyā (literalmente: nuestros órganos de percepción *hūrqalyāvī).* Entonces sí, en ese momento veremos que todo cuanto vemos pertenece al Imamato y al mensaje profético, y que la dignidad señorial, el carisma real y la epifanía pertenecen al Imam.

Al vivir y experimentar este estado es cuando vemos y comprendemos cómo el sol de la existencia sacrosanta del Imam *surge por Occidente*[33], lo que quiere decir el lugar y el momento en que el mundo presente termina su declive. No hay que olvidar en ningún momento el *verdadero* sentido, que es el sentido *espiritual.* Es necesario comprender que nuestro mundo no posee en sí ni "oriente" ni "occidente", como tampoco tiene "amanecer" ni "puesta de sol"; la revolución que efectúa sobre su órbita es nuestra propia revolución. Cada vez que nos alejamos de este mundo y avanzamos espiritualmente hacia el otro mundo, en cada uno de esos momentos el mundo terrestre se inclina hacia el poniente, mientras que la luz del otro mundo se alza por Oriente. Lo que aquí tenemos que interpretar por "Oriente" y por "Occidente" es Oriente y Occidente en su *verdadera* acepción, es decir, el Oriente y el Occidente espirituales, al margen de los puntos cardinales del espacio sensible, no el Oriente y Occidente *metafóricos*, los de nuestra geografía. Luego un sol "que sale por Occidente" anuncia el momento del "atardecer", el declive definitivo de este mundo. Y esa luz que se alza es la existencia sacrosanta del Imam. Hay que tener mucho cuidado con los significados espirituales de propuestas como ésta. No soy un especialista en hermenéutica de los símbolos pero entiendo e interpreto las palabras de Dios de acuerdo con su significado espiritual, así como las del Profeta y de los santos Imames, cuya sabiduría es tal que excluye declaraciones e intenciones cuyo sentido no fuera evidente.

Concluímos diciendo que Hūrqalyā es el *mundus imaginalis*, el mundo de las Formas imaginales. Si puedes alejar tu mirada de estas realidades materiales temporales, elementales, en perpetuo cambio, para contemplar sólo la Forma misma, la pura Figura, la Forma imaginal que perdura con y por su propia materia y forma, como la imagen de Zayd en el espejo, entonces, en ese mismo momento y en la medida de tu propia capacidad, habrás contemplado el mundo de Hūrqalyā. Te elevarás por encima de este mundo del fenómeno sensible; habrás percibido y contemplado la Imagen eterna, la Forma pura y la luz de su Imam, como una Imagen primordial que cubre todo el horizonte de este mundo y todo lo que se encuentra entre Ŷābalqā y Ŷābarṣā. Entonces comprenderás por qué nadie más que él reina y decide, y cómo todos los demás se limitan a ejecutar sus órdenes. Te darás cuenta de que todas las actividades y todas las operaciones están dominadas por esta Forma imaginal y dependiente siempre del Imam. Comprenderás que cuando el arquero lanza su flecha y mata a su infortunada cabalgadura es el Imam el que ha lanzado la flecha e inmolado la montura.

Como es natural, a todo aquel que no ha sido iniciado en la gnosis le resulta sumamente difícil la percepción de estos significados ocultos. Ya no puedo hacer más aclaraciones, pues mi objetivo se limitaba a realizar una breve exposición sobre el mundo de Hūrqalyā.

Notas

Primera parte

I. *Imago terrae* mazdeísta

[1] "Estaba paseando al aire libre una hermosa mañana de primavera. El trigo verdeaba, los pájaros cantaban, el rocío brillaba, y el humo ascendía; una luz transfiguradora se posaba sobre todas las cosas; no era más que un pequeño fragmento de la Tierra … y sin embargo la idea me parecía no sólo tan bella, sino tan verdadera y evidente de que era un Ángel, y un Ángel tan majestuoso, tan fresco, tan semejante a una flor, y al mismo tiempo tan firme y piadoso, que avanzaba por el Cielo … que me preguntaba cómo era posible que los hombres hubieran estado tan ciegos para no ver en la Tierra más que una masa seca, y hubieran buscado a los Ángeles por arriba o al lado, en el vacío del Cielo, sin encontrarlo en ninguna parte. Sin embargo esta idea parecerá extravagante. La Tierra es un globo y lo que también pueda ser además de esto hay que buscarlo en los departamentos de Historia Natural", *Uber die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden,* Leipzig 1861, págs.. 170-171.

[2] *Sīrōza*, vigésimo octavo día.

[3] Cf. Sobre la palabra *spenta*, H. W. Bailey, *Iranian Studies,* III, en *Bulletin of the School of Oriental Studies,* VII (1934), sobre todo pág. 292. J. Hertel, de acuerdo con su hermenéutica general del Avesta, ve en ello la cualificación de un ser que ha recibido una efusión o efluvio de Luz celeste; hay que señalar que esta Luz es una Energía y que el ser *Spenta* es precisamente el que activa y comunica esta Energía. Cf. H. S. Nyberg, *Die Regionen des alten Irans* (abreviado aquí = *Religionen)*, alemán von H.H. Schaeder, Leipzig 1938, pág. 442. Cf. También H.S. Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi,* II, *Glossar,* Upsala 1931, pág. 5, s.v. *afzōnīkīh (afzōn:* sobreabundancia, fuerza exuberante), donde la palabra se relaciona con el léxico técnico de Ibn 'Arabī común a nuestros teósofos emanatistas, avicénicos o suhrawardianos.

[4] El *Garōtmān,* el nivel más elevado del Paraíso.

[5] Yasht XIX, 16-18; comparar Yasht XIII, 83-84.

[6] Se dice que Ohrmazd creó los Amahraspands, cf. *Bundahishn,* cap. I, en H.S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, I (Journal asiatique,* abril-junio 1929 y julio-septiembre 1931; abreviado aquí = *Questions,* I y II), págs.. 218-219, pero es también el séptimo (o el primero) de ellos. Se dice que Ohrmazd repartió entre ellos el cuidado de su creación (*ibíd..,* pág. 231), pero también se dice que los Siete juntos llevaron a cabo la Creación mediante un acto litúrgico, es decir, celebrando la "Liturgia celeste" *(ibíd..,* pág. 237) y que cada una de las siete Potencias de la Héptada de Luz produjo su propia Creación *(Shāyast lā-shāyast,* XV, 4, donde el propio Ohrmazd declara a su profeta: "*Cada uno de nosotros* produjo su propia Creación"). La creación de los Arcángeles se concibe asimismo como una evocación o una emanación que produce su ser, "como una antorcha que alumbra otra antorcha"; el primero lo evoca directamente Ohrmazd y cada uno de los otros seis restantes se revela, alcanza la existencia, a través del que le precede *(Āyātkār-i-zhāmāspīk,* ed. G. Messina, Roma 1939, III, 3-7). Ohrmazd puede ponerlos a prueba preguntándoles: "Has sido tú" (cf. J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, t. II, París 1892, pág. 311); es cierto que la prueba tiene, sobre todo, el sentido de una *elección* esencial adoptada contra el Antagonista. Y otro texto nos muestra el concilio de Arcángeles conversando para decidir cuál de ellos debía ser su señor (*Zhamaspik,* III, 8-9).

[7] Cf. ya citado, nota 6, *Shāyast lā-shāyast,* XV, 4, etc.; este caso es tan frecuente que no podemos ofrecer aquí una lista de referencias.

[8] Cf. Nyberg, *Religionen,* págs. 207 y 226, donde H.S. Nyberg habla de un "henoteísmo"; he preferido el término de "catenoteísmo" pensando en el sentido en que lo utiliza la Sra. Betty Hermann, *Indian and Western Philosophy,* Londres 1937, pág. 35.

[9] Cf. *De Somniis,* I, 157, y Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* III, 2, 3. Auflage, Leipzig 1881, pág. 379, nota 4; comparar H.A. Wlfson, *Philo,* Cambridge, Mass., 1948, I, págs.. 377-ss.

[10] Cf. Louis H. Gray, *The Foundation of the Iranian Religions,* Bombay (s. d.), págs.. 18-ss (según el gran Bundahishn, XXVI, 4, Darmesteter, *op. cit.,* II, pág. 306). Sobre las huellas de una iconografía real, cf. Bidez y Cumont, *Les Mages hellénisés,* París 1938, t. II, pág. 284, nota 3; L.I. Ringbom, *Graltempel und Paradies,* Estocolmo 1951, pág. 416.

[11] *Bundahishn,* Nyberg, *Questions,* I, págs.. 220-221.

[13] Una frase como ésta es para meditar: "De la luz terrenal (*gētīk rōshnīh),* Ohrmazd creó lo verdadero (*rāstgōbishnīh)", Questions,* I, págs.. 216-217. Esta frase bastaría para demostrar que los conceptos mazdeístas no se pueden traducir, como se hace a menudo, por equivalentes que sólo ofrecen la idea de un moralismo abstracto, por ejemplo, cuando nos limitamos a traducir *asha, arta,* por "justicia". J. Hertel lo traducía por "das Licht-des-Heils". La frase citada al principio de esta nota podría llevarnos a este mismo sentido por un camino independiente de las teorías de Hertel. Los *ashavan* no son simplemente "justos", cf. Nyberg, *Religionen,* págs.. 133 y 368.

[14] Cf. *Shāyast lā-shāyast,* todo el capítulo XV.

[15] Los Dioses-Ángeles de Proclo son los hermeneutas de la deidad oculta; su papel teúrgico de demiurgos es un aspecto de esta mediación esencial; hay Ángeles celestes creadores, generadores y salvadores. Todos ellos se agrupan en coros que escoltan al Arcángel o al Dios que los guía, y cuya Energía transmiten por las distintas partes del cosmos que corresponden a su hierurgia y su providencia. Cf. F. Cumont, "Les Anges du paganisme", en *Revue de l'Histoire des Religions,* julio-octubre 1915, págs. 171-ss. Cuando se aparecen a los hombres, "su admirable belleza y el resplandor de su luz los acercan al esplendor divino". Pero decir que "el hombre se representa siempre el Cielo de acuerdo con la imagen de la Tierra" (pág. 164) es emitir un juicio muy superficial. ¿Y si fuera a la inversa? ¿Si el hombre tratara, al menos en sus rituales sagrados, de representarse la Tierra proyectando en ella una *Imago* que es precisamente la imagen de su Paraíso? (Cf. lo que Mircea Eliade ha definido maravillosamente como "nostalgia del Paraíso"). Es evidente que una fenomenología de la *Imago,* de la Forma imaginal, va más allá de los problemas a los que se limita el historicismo.

[16] Está en el mismo plano angelológico que Daēnā; es la *Imago Terrae* tal como el alma puede percibirla precisamente conforme a Daēnā, hija de Spenta-Armaiti, cf. de nuevo I, cap. I.4, en esta edición.

[17] Sobre las etimologías de la palabra *Fravarti* (o *Fravashi)* cf. H.W. Bailey, *Zoroastrian Poblems in the Ninth Century Books,* Oxford 1943, págs. 107-110.

[18] Cf. el Yasht que está dedicado a ellos: Yasht XII, 1-2, 9, 12-13, 22, 28-29. Al igual que las Valquirias, con la lanza en la mano, en largas cabalgadas, velan incesantemente en las altas murallas del cielo, cf. *Bundahishn,* VI, 3 y *Zāt-spram*, V, 2 (Pahlevi Texts, traducidos por E. W. West, I Parte, Oxford 1880, págs. 25 y 167).

[19] Cf. *Yasna,* XXIII, 2; XXVI, 2; Yahst XIII, 80, 82, 85; *Mēnōkē-Xrat,* XLIX, 29; sobre esta cosmología "en estilo gótico", que intensifica la dimensión arquetípica, cf. nuestro estudio sobre "Le Temps cyclique" (*Eranos-Jahrbuch,* XX, 1952, pág. 171). Se está muy lejos de su verdadero concepto al comparar simplemente a las Fravartis con "las almas de los antepasados"; no admiten esta comparación ni las Fravartis de los Celestes, ni de los Yazatas, ni las de los humanos de la creación de luz cuya encarnación aún está por venir y que se invocan sin embargo en las liturgias.

[20] Es una idea ya aceptada en el cristianismo más antiguo, cf. párrafo del "Testamento du Seigneur", cit. en J. H. Moulton, "It is this Angel" (*The Journal of Theological Studies,* III, 1902), pág. 518: *Cujusvis enim animae simulacrum seu typus coram Deo ante constitutionem mundi stat.* Comparar el gran *Bundahishn,* cap. III: de las cinco energías creadas para la redención del hombre (cuerpo, alma, espíritu, individualidad y espíritu tutelar), el espíritu tutelar *(fravahr)* es el que está ante Ohrmazd, el Señor (Nyberg, *Questions,* I, págs. 232-233).

[21] *Questions,* I, pág. 237.

[22] Cf. el Yasht XI, 21-22, honrando el "cuerpo" (*kehrpa)* de cada una de las Potencias arcangélicas.

[23] Cf. H. S. Nyberg, *Glossar,* págs. 251-252, s. v. *zām y zamīk.*

[24] Cf. C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie,* Zúrich 1944, págs. 378-ss.

[25] Cf. nuestro estudio sobre "Le Livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan" *(Eranos-Jahrbuch,* XVIII, 1950) págs. 76-ss.

[26] Cf. *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques,* Gallimard, París 1978, reedición, 4 vols. (abreviado aquí = *En Islam iranien),* t. II, págs. 349-ss. y t. IV, índice, s.v. imaginal. Comparar I, cap. II. 3 y 4, y los textos traducidos en la segunda parte.

[27] Ver *ibíd*., t. II, págs. 101-102, 162.

[28] Cf. el cuadro sintetizador de todas las traducciones propuestas, realizado por H. W. Bailey, *op. cit.,* págs. 75-77.

[29] Sobre la conjunción de estos aspectos en una misma "persona arquetipo", cf. "Le Temps cyclique", *op. cit.,* págs. 174-183.

[30] Esta Luz-de-Gloria, que es el atributo por excelencia de las Amahraspands y de los Īzads, adquiere en los seres terrenales, como forma preeminente, la forma del *Xvarnah* real *(Kevaēm Xvarnah,* que es también *Farr-i Yazdān,* la Luz-de-Gloria divina cuya imagen perdura tan viva entre los teósofos *Išrāqiyyūn*, discípulos de Suhrawardī). Esta Gloria real acumula en sí misma las tres formas del Xvarnah, la de los sacerdotes, la de los campesinos y la de los guerreros, tres formas que corresponden a las tres formas sacras del Fuego. Cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, II, págs. 615-ss, Introducción al Yasht XIX. Ver también *En Islam iranien,* t. IV, índice, s.v. Xvarnah.

[31] Esta identificación entre el *Xvarnah* y el alma, de incalculables consecuencias, la ha destacado H.H. Schaeder, en su traducción de un párrafo del gran *Bundahishn* referente a la antropogonía, cf. R. Reitzenstein y H.H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (abreviado aquí = *Studien),* Leipzig 1926, pág. 230, nota 1.

[32] Cf. nuestra traducción del *Pand Nāmak i Zartusht* (El libro de consejos de Zaratustra, traducido del pahlevi), en *Poure Davoud Memorial Volume,* II, Bombay 1951, págs. 144-145 (traducción publicada desgraciadamente cinco años después de su envío, sin que fuera posible ver el manuscrito ni las pruebas; al mismo tiempo que nos congratulamos que nuestros amigos zoroástricos la haya publicado, lamentamos los múltiples errores de impresión, tan inevitables como desastrosos. Esperamos ofrecer una segunda edición).

[33] Cf. *Bundahishn,* cap. XI (Pahlevi Texts, I, págs. 32-ss.); F. Spiegel, *Avesta die heiligen Schriften der Parsen,* III, Bd., Leipzig 1863, pág. 53; F. Justi, *Der Bundehesh zum ersten Male herausgegeben … übersetzt und mit Glossen versehen,* Leipzig 1868, pág. 214.

[34] Cf. *Vendidād,* XIX, 129-ss.; *Vispered*, XI, I, Rigbom, *Gratempel und Paradies,* págs. 279-ss.

[35] Cf. *Dātistān-i-Dīnīk,* XXXVII, 3-6 (Pahlevi Texts, II, págs.. 78-79): Darmesteter (*Zend-Avesta*, II, pág. 547, nota 265) interpreta así los nombres de los seis héroes: en el oeste, "el que muestra el camino hacia la luz"; en el este, el que orienta hacia "el sol"; en el sur, "el que aumenta la Gloria" y "el que difunde la Gloria"; al norte, "el que pide su deseo" y "el que posee el bien deseado".

[36] Gracias a un animal mítico ahora conservado en un lugar secreto hasta el *Frashkart* donde debe ser sacrificado y su cuerpo servir para la composición de la bebida de inmortalidad.

[37] Mencionemos al respecto la presencia en el mazdeísmo de un sentimiento ecuménico de la "Iglesia invisible". Del mismo modo que Zaratustra con su revelación sólo fue enviado a Xvaniratha, todos aquellos que en los otros keshvars son creyentes no pueden serlo como seguidores directos de Zaratustra; lo son de manera mediata, es decir, como primeros fieles de la pura fe primitiva (*Pōryōtkēshān*); creados por Ohrmazd, han conservado esta pureza viviendo de acuerdo con la religión mazdeísta sin conocerla y formando una "comunidad invisible" con los creyentes zoroástricos (cf. Spiegel, *op. cit.,* III, pág. 239, nota 1). Por esta razón el Afrīn Gāhanbār (Darmesteter, *Zend Avesta*, III, pág. 180) menciona a "los buenos seres de los siete keshvars, aquellos que creen en la buena y pura Daēnā de las *Pōryōtkēshān*"; también se menciona a sus Fravartis (Yasht XIII, 17).

[38] Cf. Yaqūt, Mu'ŷam al-buldān, El Cairo 1926, I, pág. 25; comparar la realización de esta forma de representación en Bīrunī, *Kitāb al-tafhīm*, ed. Humāyī, Teherán 1318 h. s., pág. 196.

[39] El procedimiento ofrece numerosas conexiones con otras proyecciones de Formas imaginales. El mismo nombre de Xvaniratha sugiere la imagen de una rueda, rueda central rodeada de otras seis, el mundo entero tiene a su vez forma de rueda. Podemos imaginar que los seis límites entre los keshvars parten de Xvaniratha (como los ejes de una rueda). El conjunto de la Tierra rodeando el keshvar central se divide pues en seis sectores que corresponden a seis arcos de círculo sobre la periferia del mundo (cf. fig. 1). A su vez, el círculo terrestre, mediante una nueva división, se puede comparar con el círculo celeste dividido en doce regiones, de modo que los seis keshvars quedan así en relación directa con los doce signos del zodíaco. También se encuentra en occidente este sistema de representación (ms. Del siglo IX) del *Medium Mundi.* Estas figuras, de origen iraní o cristiano, son análogas a la que se conoce en el budismo como *Bhavacakra* (rueda de la vida y de la muerte). Para todo esto cf. Ringbom, *Graltempel und Paradies,* págs. 279-285, y H. Leisegang, *La Gnose,* J. gouillard (trad.), París 1951, pág. 22. La complejidad de intenciones difiere totalmente, por supuesto, pero en la medida en que el diagrama búdico (cuyos "seis campos creados entre los ejes de la rueda representan las seis formas de existencia de todos los seres") se utilizó, asimismo, como esquema de las divisiones terrestres, podemos considerar el sistema de representación de la Tierra con los siete keshvars como una construcción análoga a un *mandala;* basta con inscribir en ella las figuras y nombres de los seis Saoshyants-Bodhisattvas que se han mencionado anteriormente (comparar la colocación de los siete Arcángeles en algunos iconos rusos), para que el instrumento de meditación sea perfecto.

[40] Louis Massignon, en una memoria de una riqueza extraordinaria, ha observado por primera vez algunas homologías sugerentes (cartografía, arte de la jardinería, procedimientos de escritura); cf. *Comment ramener à une base commune l'étude textuelle de deux cultures: l'arabe et la gréco-latine* (Lettres d'humanité, t. II, 1943), págs. 137-ss. Texto reproducido en *Opera minora,* ed. Y. Moubarac, Dār al-Ma'ārif, t. I, Líbano 1963, págs. 172-186.

[41] Jardines cerrados, a veces enormes, cuyo recuerdo ha permanecido vivo en la imaginación iraní (sobre sus descripciones en algunos textos clásicos, cf. Ringbom, *op. cit.,* pág. 272, nota 22; comparar págs. 53-ss.). El jardín-paraíso simboliza la Tierra y constituye al mismo tiempo un símbolo de la Tierra. Así es como el jardín iraní, al menos tal como permanece en su arquetipo, presenta grupos de árboles en torno a un estanque central, como los keshvars alrededor del keshvar central original. Su altura desciende progresivamente desde el horizonte que delimitan; se reúnen, se agrupan hacia el centro, concentran asimismo el recogimiento del pensamiento en el espejo de la contemplación, que entonces se exalta silenciosamente en la visión mental de la Imagen al fin hallada (cf. L. Massignon, *op. cit.* en la nota 40).

[42] Lo que no permitía el esquema de Ptolomeo mencionado anteriormente; Bīrunī, *Tafhīm*, ed. cit., pág. 191.

[43] Cf. E. Benveniste, "L'Erân-Vêzh et l'origine légendaire des Iraniens", en *Bulletin of the School of Oriental Studies,* VII (1934), págs. 265-274.

[44] H. S. Nyberg, *Religionen,* págs. 396-403.

[45] Cf. sobre todo Mircea Eliade, *Traité d'histoire des Religions,* págs. 325-329 e *Images et Symboles,* págs. 33-65 (el capítulo sobre "el simbolismo del centro".

[46] Mencionemos de paso que los historiadores, sorprendidos por esos "Acontecimientos en Ērān-Vēj", se han planteado muchos interrogantes. Ohrmazd, el "Dios supremo" de los Aryens, es "sacerdote" desde luego, (Yasht I, 12), pero ¿cómo es el sacerdote de una diosa y le dirige plegarias? Es más, ya recordaremos (cf. I, cap. I. 4, en esta edición) que Ohrmazd también honra a otro "Ángel femenino" del Avesta, Ashi Vanuhi. Son huellas, unidas a una nueva interpretación de una Gāthā o de un salmo que se utiliza en la liturgia nupcial (Yasna, 53), que han llevado con todo derecho a M. Nyberg a desarrollar la hipótesis de que la comunidad zoroástrica primitiva de las Gāthās vivía probablemente bajo un régimen de matriarcado (*Religionen,* págs. 252-ss., 271-272). No obstante, como hemos recordado ya, el Avesta canónico forma un todo, y se ha podido recitar de un extremo al otro sin que la piedad se haga eco de las contradicciones que un análisis de las "estratificaciones históricas" podría poner al descubierto ... Hablar de "sincretismo" es una explicación demasiado simplista; anteriormente hemos propuesto (nota 8) el término de "catenoteísmo" para designar el proceso íntimo de una devoción vivida que permanece ajena a estas "contradicciones". Por otra parte, no podemos olvidar la función escatológica de Ardvī Sūrā (paralela a la función primordial de Spenta Armaiti, de quien es colaboradora), que conserva el *Xvarnah* de Zaratustra en las

aguas de un lago místico, mientras espera la concepción del Salvador final que traerá al mundo la Virgen-Madre Vispa-Taurvairi (cf. I, cap. I.4, en esta edición). Todas estas figuras son la hipóstasis de un Divino femenino cuya presencia ofrece precisamente los rasgos característicos del sentimiento religioso mazdeísta. Observemos también que Joseph Campbell, el editor de las obras póstumas de Heinrich Zimmer, indicaba ya cómo se podría rastrear en la reforma dualista zoroástrica el resurgir en Irán de factores religiosos pertenecientes al mundo matriarcal prearío, en *Philosophies of India,* Nueva York 1951 (Bollingen Series, XXVI), págs. 185-186, nota 6.

[47] Cf. *Vendidād*, II, 21-ss.; comparar *Dātistān-i-Dīnīk,* XXXVII, 126-ss. Otras tradiciones (*Mēnōkē-Xrat,* XXVII, 27-28, LXII, 15-19) hacen de este *Var* un lugar construido en Ērān-Vēj, pero bajo la Tierra, que crea su propia luz, sin necesidad del sol, la luna y las estrellas. Allí se llevaron y preservaron las criaturas más hermosas y exquisitas. Se ha asimilado, con acierto, esta idea con la concepción mazdeísta de Mshunia Kushta (Hastings, *Encyclopedy of Religion and Ethics,* t. II, págs. 702-708; Brandt, *Mandaische Religion,* pág. 154), Tierra misteriosa e invisible donde viven humanos bellísimos, buenos y felices, gracias a la cual se repoblará, después de las catástrofes últimas, el mundo transfigurado, y donde se lleva a cabo *post mortem* el encuentro con la Imagen o *Alter Ego* celeste. La comparación con el mandeísmo es tanto más interesante cuanto que más adelante veremos otras tradiciones iraníes relativas a la Tierra mística de Hūrqalyā (tradiciones *išrāqiyya* y *šāyjiyya*). Ahora bien, cuando a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, se le preguntó al šayj Aḥmad Aḥsā'ī (fundador de la Escuela šayjī) acerca de esa insólita palabra que designaba la Tierra celeste en la que se conservaba la semilla de los Cuerpos de resurrección, éste respondió: "Es una palabra corriente entre los Sabeos (es decir, entre los Mandeanos) de Basora". Cf. II.IX, 3. Habría que reunir todos estos datos para el proyecto de una ontología del *mundus imaginalis.*

[48] Ante lo que nos hemos sorprendido como de algo extraño o como si fuera una contradicción, por el hecho de que no se mencione a Zamyāt. Esperamos sugerir aquí de un modo distinto las relaciones entre la *Imago* y la angelofanía, la manera en que el Ángel se revela en las relaciones hierúrgicas que vive el alma cuando éste se le "aparece".

[49] Sīrōza, vigésimo octavo día.

[50] *Bundahishn,* cap. VIII (Pahlevi Texts, I, págs. 29-30).

[51] *Bundahishn,* cap. XII (*ibíd.*, I, págs. 34-ss.).

[52] Yasht X, 50; Yasht XX, 23.

[53] *Bundahishn,* VIII, 4.

[54] Para que sea completo, mencionemos el monte Terak (Taera), pico central del místico Alburz y centro del mundo, en torno al cual giran los cuerpos celestes, *ibíd.,* V, 3-4; XII, 4; Yasna 41; Yasht XV, 7; XIX, 6.

[55] Yasht V, 3; todo el Yasht está dedicado a Ardvī Sūrā y describe sus hierofanías con unos rasgos tan bien perfilados que esto ha permitido realizar comparaciones con esculturas o imágenes de la Diosa "llevada por cuatro caballos blancos" (13) ... Tiene forma de una hermosa joven, muy alta y de talle esbelto, con la cintura ceñida por la parte superior, pura, noble y de ilustre linaje, resplandeciente (64, 78, 126) ... Lleva en la cabeza una diadema de oro, con cien estrellas y ocho rayos (128) ... Lleva trajes de piel de castor ... es de oro cubierto de plata (129)2. Yasht X, 88; XII, 24; XIII, 6; Yasna 64:14, etc.

[56] Yasht V, 96; cf. *supra* nota 46 y I, cap. I.4, la función escatológica que Ardvī Sūrā conserva en las Aguas donde ella es la Diosa, el *Xvarnah* mediante el cual se cumplirá la concepción mística del Salvador final.

[57] *Bundahishn,* cap. IX, 6; XVIII, I-4; XXIV, 27; cf. Ringbom, *op. cit.,* pág. 293 (¿el granadero?)

[58] *Ibid.,* XXVII, 4; es el "dueño de las plantas" (XXIV, 18).

[59] Yasht XII; es el árbol en el que vive el pájaro Sīn, la *Sīmurg* (Saena-meregha, femenino en el Avesta), cf. Darmesteter, *op. cit.,* II, pág. 495, nota 26. Sīmurg se convertirá más tarde, en el siglo XII, en el símbolo central de un importante poema místico en persa de 'Aṭṭār, el *Manṭiq al-ṭayr*: ver nuestro libro *Avicenne et le Récit visionnaire,* t. I, págs. 229-236. Sīmurg también desempeña un papel importante en los relatos místicos de

Suhravardī, ver nuestro libro *L'Archange empourpré: quinze récits et traités mystiques de Sohravardî traduits du persan et de l'arabe,* Fayard, París 1976, índice, s.v., (abreviado aquí = *Archange empourpré).*

[60] Ringbom, *op. cit.,* págs. 292-ss., 406-ss., 448.

[61] *Bundahishn*, XII, 6 (Aūsīndōm); XIII, 3-5.

[62] Cf. Darmesteter, *Zend-Avesta,* II, pág. 663, nota 98. El rayo de la aurora *Oshbam* es "ese rayo de sol que se produce en el momento en que la luz del sol es visible, sin que lo sea todavía su cuerpo, hasta el momento en que se hace visible (el alba). Su misión es la de otorgar la inteligencia a los hombres", *ibíd*., pág. 316. Acerca de las dos palabras que tienen una raíz común (*ush*, oído, entendimiento, y también aurora, cf. latín *aures, aurora),* cf. Herzfeld, *Archaologische Mitteilungen aus Iran,* II, pág. 90 (comparar J. Hertel, *Die awestichen Herrschafts-und Siegesfeuer,* Leipzig 1931, pág. 17). Como demuestra el Yasht XIX, 66, en la tradición más tardía la Imaginación activa parece haber proyectado y aprehendido esta hierofanía en la montaña que surge del actual lago Hāmūn (en la frontera irano-afgana), identificada con el lago Kansaoya (Kansu, Kayānsēh, etc.), y que podría ser el monte llamado Kūh-i Jwāŷā (Montaña del Señor). Herzfeld ha ofrecido una bella descripción del misterioso bloque de basalto que emerge de la llanura del Seistán, con las luces de la aurora *(op. cit.,* pág. 99). Esta Montaña se identifica también con el *Mons Victorialis* (cf. G. Messina, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro,* Roma 1933, págs. 65-67 y 83). Como este lago es aquel cuyas aguas conservan el Xvarnah de Zaratustra, pensando en la concepción virginal del Salvador venidero (cf. *supra*, notas 46 y 56), se comprende perfectamente por qué la exégesis cristiana ha realzado la profecía zoroástrica al hacer que los Reyes Magos procedieran del *Mons Victorialis.* A esta misma montaña está ligado asimismo el recuerdo del rey Gondofares, cuya figura se introduce en la hagiografía cristiana a través del libro gnóstico de los *Hechos de Tomás;* con este libro se evoca el famoso "Canto de la Perla" o Himno del alma, antecedente de la Búsqueda de Parsifal. De ahí a identificar el Kūh-i Jwāŷā, *Mons Victorialis,* con el Monte Salvat, no había más que un paso. Desgraciadamente esto no es suficiente para demostrar la hipótesis de un "Pārsīwāl-Nāma", un "Libro de Parsifal" en persa.

[63] Sīrōza, § 26, cf. Darmesteter, *op. cit.,* II, pág. 316; comparar *Dātistān-i-Dīnīk,* XXX, 2.

[64] Sīrōza, § 39, *ibíd.,* pág. 321. Aquí habría que mencionar otras figuras de Ángeles femeninos, en relación con las anunciaciones escatológicas de la aurora. *Pārendi,* asociada más concretamente con Daēnā y Ashi Vanuhi (cf. I, cap. I.4, en esta edición, y Louis H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions,* págs. 155-156); *Bāmyā*, (Radiante, Luminosa), que guía el carro de Mitra y, la tercera noche después de la muerte, se le aparece al alma santa cuando Mitra asciende por la montaña; en el maniqueísmo se transforma en "el Amigo de la Luz" (*ibíd.,* pág. 139); *Ushah,* que lleva el nombre mismo de la aurora *(ibíd.,* pág. 164), *Ushahina,* sobre todo el Ángel de las horas comprendidas entre medianoche y el momento en que las estrellas se vuelven invisibles (*ibíd.,* pág. 165).

[65] *Bundahishn,* XII, 7; *Dātistān-i-Dīnīk*, XXI, 1-ss., XXXIV, 1-4.

[66] *Ibíd.,* XXXIV, 3.

[67] Como ha juzgado, con cierta precipitación, E. Herzfeld, *Zoroaster and his World,* Princeton 1927, I, pág. 352.

[68] Esta forma de percepción es una constante. Así es como la madre de Zaratustra, antes de su nacimiento, ve en sueños el Xvarnah "en persona" bajo la forma de un adolescente de quince años (cf. el comienzo del *Zarātusht-Nāma).* En el plano de la filosofía especulativa, le correspondería a la cosmología avicénica, que es en cierto modo una fenomenología de la consciencia angélica, percibiendo cada Cielo como el "pensamiento" de un Ángel. Desgraciadamente, no podemos insistir aquí acerca de este paralelismo esencial.

[69] Ya hemos recordado anteriormente (nota 31) la enorme importancia de un párrafo del gran *Bundahishn* en el que el Xvarnah se identifica con la propia alma.

[70] Ver sobre todo un artículo de Pierre Deffontaines, “Valeur et limites de l’explication religieuse en géographie humaine” (en *Diogène,* nº 2, abril 1953, págs. 64-ss.). Sin embargo, cuando la “tierra” no se considera, como ocurre en la actualidad, más que como “soporte de la cultura”, o como una “función social”, se puede apreciar la decadencia que afecta al fenómeno de la Tierra, tal como se ofrece a la conciencia socializada.

[71] Este manuscrito pertenece ahora al museo de Evkaf de Estambul. Se trata de un impresionante volumen (31 x 20 cm) de unas mil páginas que contienen una antología de los poetas persas, en cabeza de los cuales se encuentra la obra de Niẓāmī. Lo ha estudiado Mehmet Ağa-Oğlu, "The Landscape miniatures of an Anthology manuscript of the Year 1938 A.D.", en la revista *Ars Islamica,* vol. III, I Parte, págs. 77-98 (Ann Arbor, University of Michigan, The Research Seminary in Islamic Art, 1936). Once de estas doce pinturas se encuentran en la parte que contiene los poemas-novelas de Niẓāmī. Lo sorprendente es que estas pinturas no tienen ninguna relación ni con el propio texto de Niẓāmī ni con la forma en que están tratados habitualmente en las miniaturas los temas tomados de las obras de Niẓāmī. Las elevadas montañas pintadas a toda página, el Agua saltarina de Ardvī Sūrā, los cipreses (árbol sagrado de Zaratustra, el Gaokarena posiblemente), los magníficos colores que transforman el paisaje y la inquietante Imagen del Xvarnah, así como –y éste es un ejemplo único- el hecho de que no haya ningún personaje en la composición (el alma *visionaria* es precisamente la Presencia que puebla y habita el paisaje): éstos son otros tantos rasgos y procedimientos que nos alejan de Niẓāmī y de la miniatura persa clásica. Mehmet Ağa-Oğlu, comentando los aspectos de este problema, tuvo una visión exacta al referirse a determinados textos del *Bundahish* (que ya hemos citado anteriormente), si tenemos en cuenta los testimonios que manifiestan la persistencia de comunidades zoroástricas en la provincia de Kirmān (hasta nuestros días) y en Fārs (hasta el siglo XVI), prevalece la idea de que las pinturas de nuestra Antología podrían haber sido realizadas por un artista zoroástrico. El autor del artículo se vio obligado a tomar de nuevo, de una manera natural, el tema del "paisaje de Xvarnah". Ya sabemos con qué entusiasmo formuló y defendió este tema (Xvarnah-Landschaft) J. Strzigowsky, sobre el que había intuido de una forma genial; pero a los historiadores puros les parecía una deducción *a priori,* tanto más irritante cuanto que discutían su validez en un plano al que ésta era ajena (en contra tal vez del mismo autor). Si el tema se extendió incluso como un mito, eso indica ya que su campo de aplicación no es en realidad aquel en el que los "hechos" se esquematizan de tal modo que pueden y deben explicarse "históricamente" a través de una reducción causal y de identificación material. Su significado se asocia más bien a la fenomenología de la percepción visionaria que hemos tratado de destacar aquí. Allí donde las conexiones materiales y causales entre los "hechos" escapan a los análisis, puede haber una conexión entre las *visiones,* que son *también hechos,* pero de una naturaleza distinta (ya hemos aludido a la obra de L.I. Ringbom, *Graltempel und Paradies,* que tienden a hacer una nueva valoración del mismo tema, sobre todo pág. 113, nota 43; 306; 338). Ver también Ipsiroglu, *Die Entstehung des Iranischen Landschaftsbildes (Mystische Landschaft einer Gedichtanthologie,* 1938), Persica V, 1970-1971 (Anuario de la Sociedad Neerlando-iraní). Ver también el hermoso libro de Henri Stirlin, *Ispahan, image du paradis;* prólogo de Henry Corbin ("Les cités emblématiques"), Ginebra 1976.

[72] Cf. *Bundahish*, XXVII, toda la extensa estrofa. 24.

[73] Respecto al simbolismo litúrgico de esta botánica "celestial", cf. J. J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees,* 2ª ed., Bombay 1937, págs. 373-377 (sobre todo el diagrama que establece la forma de colocar las flores, de ocho en ocho, de moverlas e intercambiarlas, para simbolizar los intercambios entre el mundo terrenal y el mundo celeste, etc.)

[74] Cf. *Le Livre de Zoroastre (Zarātusht-Nāma),* de Zartusht-e Bahrām ben Pajdū, texto persa publicado y traducido por Frédéric Rosenberg, San Petersburgo 1914, pág. 22 (este libro es un extenso poema escrito en Irán por un zoroástrico en el siglo XII; abreviado aquí = *Z.N.).* Comparar *Zāt-spram,* XXI, I (Pahlevi Texts, V, pág. 154).

[75] Señalemos una pequeña confusión que tiene su importancia iconográfica. El *Zāt-spram,* XXI, 8, que describe la belleza del Arcángel y su elevada estatura (nueve veces la de Zoroastro), menciona (si nos atenemos a la lectura de E. W. West) que el Arcángel tenía los cabellos rizados "a la manera de una cola de escorpión". No entendemos lo que ha comprendido en realidad el sabio traductor, cuando señala (Pahlevi Texts, V, pág. 156, nota 8, repetido por Rosenberg, *op. cit.,* pág. 27, nota 4) que ése es un "signo de dualidad" puesto que el escorpión (*kajdom)* es evidentemente una criatura nefasta de Ahriman. Pero ¿cómo podría un signo semejante estar en la persona del Amahraspand? La realidad es más sencilla. Se trata de una metáfora clásica en poesía lírica para referirse a los bucles y los rizos (*zulf)* del cabello (observación de Muḥ, Mu'īn).

[76] Representado por el "vestido perfumado de almizcle" (representación del cuerpo de luz de la Tierra celeste) que Zaratustra se había puesto al salir de las aguas purificadoras del río Dāitī (anticipación mental de la escatología. *Z. N*., cap. XXI) y es precisamente en ese momento en el que se produce la primera teofanía; cf. *infra* el cuerpo que pertenece a la Tierra de Hūrqalyā (*ŷism Hūrqalyī).* Se comprende perfectamente que, en el zoroastrismo, los éxtasis de Zaratustra hayan ocasionado los mismos problemas que en el Islam ha provocado la ascensión celeste *(Mi'rāŷ)* del profeta Muḥammad. ¿Había que interpretarla como una ascensión *in corpore* (los ortodoxos puristas), como un rapto en espíritu (los filósofos), o bien con el cuerpo sutil (šaiyíes)? Ver nuestro libro sobre *Avicenne et le Récit visionnaire,* Teherán-París 1954, t. I, cap. IV, nota 304a. Ahora bien, el Arcángel dice a Zaratustra (*Z.N.,* cap. XXII, pág. 28) antes de guiarlo: "Cierra los ojos durante un instante", y Zaratustra los vuelve a abrir "en el Paraíso" (al revés que el hombre Adán, adormecido durante la eternidad y despertado en la Tierra).

[77] *Vendidād,* XXII, 19. Recordemos también que es en Ērān-Vēj, en la orilla misma del río, donde se sitúa la "tentación" que Ahriman hace a Zaratustra, intentando desviarlo de su vocación profética (*Vendidād,* XIX, 1-ss.). Ahriman es vencido, aplastado por la invocación litúrgica (ya hemos recordado aquí que la Creación es también un acto litúrgico).

[78] A veces es el monte Savalān, elevada cima del Azerbayán (4.850 m), otras veces es la montaña de las auroras (*supra*, nota 62) en el Seistán.

[79] El *Zāt-spram*, cap. XXII, detalla el lugar y los testimonios celestes de la teofanía respecto a cada una de las conversaciones independientes mantenidas con los Siete: por ejemplo, la conversación mística con el Arcángel Vohuman "tuvo lugar" en las montañas Hūkairya y Ushidarena, etc.

[80] *De antro nympharum,* 6, cit. en Jackson, *Zoroaster, the Prophet of ancient Iran,* 5ª ed., Nueva York 1938; Bidez y Cumont, *Mages hellénisés,* II, pág. 29 (según el testimonio de Euboulos que relaciona la iniciativa de Zaratustra con el establecimiento de los misterios de Mitra).

[81] Ver el texto en Jackson, *op. cit.,* pág. 236, y *Mages hellénisés,* II, pág. 28 y 142-ss. Un historiador persa del siglo XV, Mīrjwánd, sitúa también el recuerdo de esta ascensión de éxtasis en la cima de la montaña psico-cósmica, en Ērān-Vēj; Zaratustra habría dicho: "Este libro (el Avesta) descendió hacia mí desde el tejado de la casa que se encuentra en la cima de esta montaña" (cit. en Jackson, *ibíd.,* pág. 34, nota 7).

[82] Cf. nuestro estudio sobre "Le Temps cyclique" *(Eranos-Jahrbuch,* XX, Zúrich 1952), págs. 174-ss., sobre Daēnā-Sofía-Aion como "personaje-arquetipo" (comparar con Proclo, *Αἰών* como hipóstasis y los *Αἰώες The Elements of Theology,* ed. Dodds, págs. 228-229); cf. también R. Reitzenstein, en *Historische Zeitschrift,* 126, Bd. (1922), pág. 32, nota 1; pág. 51.

[83] La etimología del nombre de Armaiti (Aramati) es posiblemente un caso desesperado. De todas formas podemos abordar su significado indirectamente; para más detalles, cf. *infra*, nota 92.

[84] Cf. el *Pand Nāmak i Zartusht* (traducción citada anteriormente, nota 32), págs. 144-145, estrofa 2.

[85] Cf. el texto del gran *Bundahish,* en Nyberg, *Questions,* I, pág. 237 (comparar la elección de esta escena con la Gāthā de la gran Decisión, Yasna 30). La idea de esta libre decisión, anterior a la existencia en el mundo de los cuerpos materiales, la atribuye asimismo Šahrastānī a la secta que llama los "gayōmartianos".

[86] Acerca de este concepto *(Spandarmatīh, Spandarmatīkīh),* que aquí es esencial para nosotros, cf. *Dēnkart,* IX, cap. 53, 27; cap. 54, 2; cap. 60, 4; cap. 69, 14-15 y 47-48; párrafos de un interés esencial sobre los que habría que insistir mucho más de lo que podemos hacer aquí.

[87] Cf. Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter,* Tübingen, 1926, pág. 520; sin embargo, en otro lugar (*Zeitschrift für Kirchengeschichte,* XLI, Bd., 1922, pág. 174), Gressmann rebate a Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis,* pág. 336) diciendo que es mejor identificar a Sofía con Daēnā (lo que un primer acercamiento no excluye en absoluto, sino al contrario, como veremos más adelante), con el pretexto de que

Spenta Armaiti no tiene un verdadero antagonista demoníaco como Daēnā; esto demuestra tan sólo que el eminente sabio había perdido de vista al archidemonio Taromati.

[88] Cf. el curioso párrafo de un *Rivāyat* pahlevi, traducido por Darmesteter (*Zend-Avesta,* I, pág. 128, nota 5): "Un día se encontraba Zoroastro ante Ohrmazd, los Amahraspands estaban situados en torno a su jefe, pero Spandarmat estaba cerca de él, con la mano alrededor de su cuello, y Zoroastro le preguntó: «¿Quién es esa criatura que está cerca de ti y a la que pareces querer tanto? No apartas los ojos de ella, ni ella de ti, no le sueltas la mano, ni ella suelta la tuya». Y Ohrmazd respondió: «Es Spandarmat, mi hija, la dueña de mi casa (del Paraíso), la madre de las criaturas».". Esta cualidad de Spandarmat como "dueña de la casa" (*kadbānū)* se ha conservado incluso en la cosmo-angelología de Suhravardī, cf. I, cap. II.1, en esta edición.

[89] Yasna 16, 10; cf. Darmesteter, *op. cit.,* I, pág. 144, nota 17. Sobre la Sofía como "Jardín" y como "Tierra", cf. también J. Pascher, *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon,* Paderborn 1931, págs. 58-ss.

[90] Cf. *Le Livre de Zoroastre,* edición y traducción citadas, cap. XXXII, pág. 37 (hay que interpretar la conversación dentro del contexto de las conversaciones de Zoroastro con cada uno de los Siete; desgraciadamente, habría que mejorar la citada traducción). Hay que observar también la indicación que se deduce de la mención de Daēnā como "señor espiritual" (*ratu)* de las mujeres "ohrmazdianas" (Yasna 13:1); todas ellas están asociadas a Spenta Armaiti en la "intención" litúrgica que se le dirige a ella. Ahora bien, después del comentario pahlevi de *Vendidād,* XI, 5, éstas son idénticas al ángel Artāi-Fravart, que representa en su "persona" al conjunto de las Fravartis (cf. Darmesteter, *Zend-Avesta,* I, pág. 123); acerca del papel de Artāi-Fravart en el momento del nacimiento sobrenatural de Zoroastro, cf. *Zāt-spram*, XVI, 2.

[91] *Dēnkart,* IX, cap. 43, 2.

[92] Sin replantear un problema etimológico aún no resuelto, se puede abordar este significado del nombre y de la persona de Spenta Armaiti a través de agrupaciones. De acuerdo con E. Herzfeld (con quien no compartimos, ni mucho menos, todos los puntos de vista), podemos asociar *Armaiti* (Aramati, Armati) con *Tushnāmaiti* (Tushnāmati, que piensa en silencio; en Yasht XIII, 139, es el nombre propio de una mujer; cf. E. Herzfeld, *Zoroaster and his World,* Princeton 1941, I, pág. 341). Tampoco debemos olvidar que Spenta Armaiti tiene como antagonista directo al archidemonio Taromati (pero entonces sería mejor alejarse de la nefasta tendencia a no dar a los conceptos mazdeístas más que tímidos equivalentes que un moralismo inofensivo o un sentido jurídico totalmente abstracto han pasado por el tamiz laico; Taromati no significa solamente "pensar fuera de lo establecido", ni Aramati "pensar de acuerdo con la regla"). También se puede observar en el Yasht XIII, 29 y 73, la asociación de las palabras *tushnishad* (que vive en silencio) y *armēshad* (que vive en quietud), frente a los que Herzfeld *(ibíd..,* págs. 353-354) ofrece *σιγή* y *ἡρέμα ἔχειν* como equivalentes griegos. Aunque no se haya fijado una etimología segura, la imagen sí lo está, tanto más cuanto que vemos que *tushnāmaiti vahishtā* sustituye a *ārmatish vahishtā* (*ibíd.,* y Yasna 43:15), ya que entonces la expresión pahlevi *(bavandak-mēnishīh,* pensamiento perfecto) es el equivalente exacto de Spenta Armaiti (cf. Nyberg, *Glossar*, pág. 33, s.v.) y la traducción de Plutarco por el término de *Sofía* (*De Iside y Osiride,* 46) está plenamente justificada. Cf. Spiegel, *Avesta,* III, pág. X, y comparar Nyberg, *Religionen,* págs. 109-ss.

[93] Cf. las referencias a los textos, *supra,* nota 86.

[94] *Dātistān-i Dīnīk,* XCIV, 2. Hay variantes: podemos ver la trilogía Vohuman (Pensamiento), Xarat (Sabiduría), Spannāk-Mēnūk (Espíritu Santo), cf. nuestra traducción del *Pand Nāmak i Zartusht,* §26, págs. 150-151 (cf. también West, Pahlevi Texts, II, pág. 270, nota 3). *Dēnkart*, IX, cap. 60, 5, parece orientar la trilogía en el sentido litúrgico, como puesta en práctica de la Spandarmatīkīh. Nyberg ya había comprobado algo semejante en el Avesta (toda la serie "Manah, Wort und Tat" contiene una terminología mistérica, cf. *Religionen,* págs. 163-166). Es interesante comparar nuestro texto con un fragmento de los *Taṣawwurāt,* tratado de teosofía ismailí atribuido a Nasīr al-Dīn Tūsī: "Su *pensamiento* se convierte en un espíritu procedente de este Ángel; su *acción* se convierte en un cuerpo procedente de este espíritu". (Cf. nuestro "Le Temps cyclique", *op. cit.,* pág. 211).

[95] Cf. Gray, *Foundations,* pág. 49, y *En Islam iranien,* t. II, págs. 318-323.

[96] Que ya ha emergido para situarse inconscientemente, y con cierta torpeza, en los rasgos físicos del niño Zaratustra: tiene los hombros de Ardvī Sūrā, el pecho y los riñones de Ashi Vanuhi, la garganta se parece a la de Spenta Armaiti (*Dēnkart*, IX, cap. 24, 3).

[97] Esta denominación de Daēnā, que desempeña entonces la función del *Fravarti* "que ha permanecido en el mundo celeste", requeriría todo un desarrollo que no puedo hacer aquí (cf. Bailey, *op. cit.,* pág. 115), tanto más cuanto que la representación se mantiene incluso en la tradición mazdeísta tardía en lengua persa (*ravān-i rāh, cf. Saddar Bundehesh,* en *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz,* Bombay 1932, pág. 511).

[98] Cf. las referencias ofrecidas anteriormente, nota 87 y nuestro "Le Temps cyclique" *(Eranos-Jahrbuch,* XX), pág. 158.

[99] Sirach, 51:13-ss.; cf. *Odas de Salomón* 38, la Sabiduría o novia celeste se opone a la Sofía vencida, Achamoth.

[100] Gressmann, art. cit., págs. 158-159; R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungmysterium,* Bonn 1921, págs. 240-ss.

[101] Cf. Gray, *Foundations,* págs. 70-ss.; de hecho (desde Bartholomae) se distinguían dos palabras: por una parte, el *Yo*, el fondo íntimo de la personalidad, la esencia celeste en el hombre y, por otra parte, *Religión.* El penetrante análisis del añorado Nybert (*Religionen,* págs. 114-ss.) permite no una síntesis en dos palabras sino una palabra con dos sentidos; no obstante, al contrario que este profundo conocedor, no creo en absoluto que el primer significado sea fruto de una especulación filosófica sin sentido (después de todo, nadie puede decidir, sino es de acuerdo con la idea que él mismo se hace de la filosofía). Ya que, si con el significado de "ver" (schauen), se nos asegura (pág. 114): "No se trata de la visión en el sentido ordinario. La palabra significa exclusivamente la *visión religiosa* y el órgano a través del cual el hombre vive lo divino, un *sentido visionario* pues, un *ojo interior,* un rayo de luz procedente del fondo íntimo del hombre, rayo que, al ser él mismo de naturaleza divina, se une con la luz", ante lo que alguien podría objetar que estamos en plena especulación filosófica. Lejos de rechazar esta objeción, nos regocijamos ante esta explicación, observando que aceptamos el primer significado dado, a condición de dar al yo una profundidad distinta a la ofrecida por la psicología racional o la psicología experimental corriente.

[102] Así, la palabra *Dīn* (forma pahlevi del avéstico Daēnā) ha terminado por significar "religión". Sin embargo, la consciencia religiosa "subliminal" difiere necesariamente de la complejidad asociada en el Occidente moderno con la palabra "religión" (continúa prevaleciendo la figura *personal* de Dīn). Por esta razón interesa mantener en las traducciones el nombre propio, incluso bajo su forma avéstica (tal como hemos hecho ya en nuestra traducción del *Pand Nāmak).*

[103] Cf. *Odas de Salomón* 33, donde la Virgen Sofía proclama: "Soy vuestro Juez", e incluso (siríaco) "vuestra Fe (vuestra Religión, vuestra Verdad)", cf. Gressmann, *op. cit.,* págs. 158-159.

[104] El *locus classicus* del relato de la Aparición es, en el Avesta, el Yasht XXII (= Hādōkht Nask); sobre los fragmentos paralelos en la literatura pahlevi y parsi-persa, así como en el maniqueísmo, cf. J. D. Cursetji Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life,* Nueva York 1929, págs. 39-48. El contexto persa del *Saddar Bundahesh* (cap. 99) alude a un crecimiento del alma, cuya fragilidad protege el Ángel Serōsh (Sraosha) durante los tres días que, después de la muerte, preceden al episodio del Puente Chinvat; el desarrollo de los tres estados sucesivos (el niño pequeño, la edad de siete años, y luego la edad de quince años, edad arquetipo de los Inmortales) presupone un órgano de inmortalidad, un organismo espiritual, semilla adquirida a lo largo de la vida y que aflora en el momento de la muerte. Luego en el mazdeísmo existe claramente la idea de una fisiología mística, como ya hemos dicho anteriormente; habrá que comparar entonces atentamente los textos šayjíes que estudiaremos más adelante (I, cap. II.4, y traducidos en II.IX y X, en esta edición). En el mismo tratado (cap. 46) hay que observar la intervención salvadora de Ardvī Sūrā en el Puente Chinvat, hecho que hay que relacionar con el paralelismo que ofrecemos aquí al final del presente párrafo entre Spenta Armaiti y Ardvī Sūrā. Se ha destacado asimismo la afinidad entre los rasgos que la iconografía mental otorga a Daēnā, a Ardvī Sūrā y a la Virgen de Luz del maniqueísmo y de los documentos coptos gnósticos (cf. Kramers, "The Daena in the Gathas", en *Oriental Studies in honour of C. E. Pavry,*

1933, págs. 236-237, *ibíd.,* pág. 225). La representación mazdeísta y maniquea del descenso de Daēnā-Sofía, que va al encuentro del alma, ha inspirado también comparaciones con el tema del "descenso de Amitābha" en el budismo de la Tierra Pura.

[105] Cf. *supra*, nota 82. Desearíamos observar lo siguiente: en el *Saddar Bundehesh* (cap. 99), la Aparición radiante responde al alma maravillada: "Soy tu propia buena Acción". La "imagen" no deja de ser elocuente: "Con su brazo le rodea el cuello, y ambos entran en el Paraíso, sintiendo una inmensa alegría y una profunda paz". Este rasgo y muchos otros parecidos deben ayudarnos a no confundir estas Figuras con lo que normalmente llamamos "alegorías" o "personificación". Estos términos designan un procedimiento de abstracción que difiere *toto caelo* del modo de percepción propio de la angelología. La acción santa (o la fidelidad, o el conocimiento, o cualquier otra virtud mazdeísta) se percibe a través de la *Imago* que *desde el principio* hace virtualmente presente al alma *la aparición* mental de la persona celeste, lo que es muy distinto de la *apariencia* de persona que supone la personificación alegórica. Por eso se dice, por ejemplo (gran *Bundahishn, Questions,* I, pág. 235): "De Arshisvang (= Ashi Vanuhi) procede el esplendor de la piedad que ayuda a alcanzar el paraíso" y no al revés. Si la Aparición puede responder: "Yo soy tu Acción", es porque el Xvarnah es el principio divino (preexistente en el cuerpo) que confiere a un ser capacidad de acción autónoma (xvēshkārih, *αύτοπραγία*) actividad responsable para realizar una labor totalmente personal (cf. Schaeder, *op. cit.,* págs. 230-231). La Acción se muestra así en su origen, y Daēnā se muestra aquí también bajo el doble aspecto del Xvarnah que es a la vez Gloria y Destino, y que *es* ella misma. Podemos decir que la valoración del mazdeísmo ha sido víctima de la falta de un criterio fenomenológico en las interpretaciones.

[106] Si todo el Yasht XVI, dedicado a Daēnā, glorifica a Chisti, aquí tampoco (igual que el Yasht XIX, nota 48 y 67), habría que considerar que es una incoherencia, sino comprender la razón de ser de la transposición de las Imágenes paredres. Acerca de Chisti, cf. Gray, *Foundations,* págs. 140-142; Nyberg, *Religionen,* págs. 81-ss., J. Hertel, *op. cit*., pág. 69 (*Chisti:* la iluminación activa; *Chistā:* la iluminación irradiada).

[107] Yasht X, 126. A la derecha del carro de Mitra "va Rashnu, el muy benéfico, de esbelto talle; a su izquierda va la muy firme Chisti, llevando las ofrendas, vestida de blanco, paredre de Daēnā".

[108] Cf. también Yasht XVI, 15, la oración de Hvogvi (la mujer de Zaratustra) pidiendo que su pensamiento, su palabra y sus acciones se adecuen al deseo de Daēnā.

[109] Yasht XVII, 16.

[110] Yasht XIII, 107.

[111] Yasht XVII, 60-61 (comparar el Yasht V, 17-19); cf. *supra*, nota 46.

[112] Yasht XVII, 17-24 (traducción de Darmesteter, II, pág. 604): "Poeta de los Dioses, inofensiva para los justos, se alzó sobre su carro, la buena, la gran Ashi, pronunciando estas palabras: «¿Quién eres tú que me invocas y cuya voz suena a mis oídos más suave que ninguna de las que más me han invocado?»." Zaratustra, a modo de respuesta, recuerda el episodio de su nacimiento triunfal; después sigue la invitación del "Ángel-Nike".

[113] Cf. Gray, *Foundations,* págs. 63-66. Ya hemos observado en otro momento la persistencia de esta representación compleja hasta en la tríada arcangélica de la teosofía ismaelí, cf. nuestro *Étude préliminaire pour le "Livre réunissant les deus sagesses" de Nâsir-e Khosraw* (Bibliothèque Iranienne, col. 3ª), Teherán-París 1953, págs. 91-ss.

[114] *Dēnkart,* IX, cap. 43, 6.

[115] Cf. texto del gran *Bundahishn,* como apéndice del Sīrozā, Darmesteter (trad.), II, pág. 318.

[116] Con frecuencia se presenta como el ángel de la "Rectitud". Es cierto, pero semejante traducción no hace más que poner en evidencia ese "laicismo" que reduce los conceptos mazdeístas a las abstracciones de una moral racional y racionalista, lo bastante superficial como para encontrarla en cualquier parte, fuera del contexto propio

de la visión mazdeísta del mundo. Un occidental calibra fácilmente el matiz entre un acto de "virtud" como tal y un acto de "virtud cristiana". Hay asimismo una "virtud mazdeísta" que tiene unas perspectivas y unas exigencias que le son inherentes. No debemos cansarnos de repetir una frase tan significativa como la que hemos citado anteriormente (nota 31): "De la luz terrenal, Ohrmazd creó lo verídico" (comparar con nota 105). Por otra parte, el Yasht XVIII dedicado al Ángel Arshtāt es (igual que el Yasht XIX) una alabanza del Xvarnah. Para nosotros el aspecto "moral" no es más que un aspecto, incluso un derivado, del polimorfismo propio de los conceptos mazdeístas. Por esta razón nos parece que J. Hertel (*op. cit.,* págs. 60-64) se ha inclinado por el sentido más adecuado (Ashi, Arshti: "irradiación" como *nomen actionis,* e "irradiadora", como *nomen agentis.* Arshtāt: "estado de ser irradiado, irradiación ininterrumpida o compendio de lo irradiado"). Es oportuno recordar aquí el concepto de *Nūr qāhir* (Luz victoriosa, triunfal) en la filosofía de Suhrawardī.

[117] *Arshtāt* es la que activa y hace permanente la energía del Xvarnah, es *savagaethā* (Yasht XI, 16 y 21), i. e. según Hertel (*ibíd.,* págs. 68-69) "transmutando los seres vivos en fuego celeste", *sava* es la denominación del cielo de luz en tanto que estancia de los elementos ígneos constitutivos del ser humano, que la muerte separa de sus elementos mortales. Las criaturas de Ohrmazd deben su aptitud a esta metamorfosis, a que Ohrmazd les ha infundido el ser (cf. Yasht XIX, 10) mediante ese Xvarnah que constituye el fondo de su ser (su "Gloria y Destino"). Ya hemos visto anteriormente que Ashi Vanuhi es la que lo posee y lo dispensa (confiere y *es* esa Luz-de-Gloria); de ella depende su eficiencia (ella es la que "hace crecer").

[118] Cf. *Vispered,* II, 2, y la interpretación de Hertel (pág. 69); de ahí, Yasna 16:6-ss., (*ibíd.,* pág. 65).

[119] Cf. Gran *Bundahishn,* XXVI, 36, 38; Gray, *Foundations,* págs. 136-137 y 172.

[120] Es evidente que la cifra cuarenta no indica aquí una medida del tiempo físico; simboliza la totalidad y la duración del acontecimiento, que es por otro lado la medida del "tiempo" (y no al revés). Cada *cuarenta* años también, en el paraíso de los *arquetipos* de Yima (cf. *supra*, nota 47, y la analogía es muy significativa), de cada pareja humana (o andrógina) surge otra; *cuarenta* días son los que Salāmān debe meditar en el Sarapeion para lograr la aparición de Absāl (cf. nuestro estudio sobre *Avicenne et le Récit visionnaire,* cap. V, §20); hay que pensar también en la importancia de las "cuarentenas" en la práctica espiritual del sufismo. En cuanto al valor simbólico otorgado al número *cuarenta,* recordemos aquí el consejo que se da a cada fiel para que coleccione una serie de cuarenta *hadices* que se adecuen a sus inquietudes personales, de ahí el significado típico de estas antologías, como por ejemplo la de Qādī Sa'īd Qummī. Ver Sayyid Ŷalāl al-Dīn Astiyānī y H. Corbin, *Anthologie des philosphes iraniens depuis le XVIIme. Siècle jusqu'à nos jours* (abreviado aquí = *Anthologie des philosphes iraniens)*, t. III, ap. XV, textos de Qummī (parte francesa de la obra).

[121] Cf. los textos del gran *Bundahishn* y del *Zāt-spram* transcritos y traducidos por H. H. Schaeder, en *Studien,* págs. 214-233, mejorando considerablemente la traducción anterior de Christensen, que, sobre todo en el párrafo esencial del cap. XIV del gran *Bundahishn* (pág. 230, nota 2), no había reconocido el ideograma arameo (*gaddeh)* que simboliza el Xvarnah.

[122] Cf. nuestra traducción del *Pand Namāk i Zartusht,* pág. 145.

[123] Se trata pues de uno de los prototipos del *xvēdhvaghdas* (matrimonio entre parientes cercanos). Sea cual fuere el significado sacro de esta costumbre venerada por los antiguos persas, recordemos aquí precisamente que inspiró al gran poeta Farīd al-Dīn 'Aṭṭār (muerto en 1221) una de las paradojas místicas más impresionantes: "Me convertí a su vez en el esposo de esta madre que me ha engendrado. Si me llaman mazdeísta es porque cometí amor con mi madre". El célebre šayjī sufí Ṣafi-l-Dīn Ardabīlī comentó de este modo este dístico (Ṣafwat al- ṣafā', Bombay 1329, pág. 176): el alma humana ha sido engendrada en el seno misterioso de los Espíritus (*arwāh,* las Fravartis); volver a su origen es para el místico nacer de nuevo al pleroma celeste que lo engendró, y este nacimiento es al mismo tiempo el aspecto y el fruto de su conjunción con la madre-origen de su ser, de la que proceden simultáneamente el esposo y el hijo. Tenemos aquí también uno de esos casos, tan poco estudiados, en los que la mística persa representa mediante símbolos los rasgos y las figuras procedentes del Irán preislámico.

[124] *Dātistān-i-Dīnīk,* II, 10-13; IV, 6; cf. LXIV, 3-7: con la Luz infinita Ohrmazd creó la figura de un sacerdote cuyo nombre era Ohrmazd, y cuyo resplandor era el del fuego, y cuya incombustibilidad era semejante a la de la parte interior de la luz; y en la forma de este sacerdote creó esta esencia que se llama Hombre. Comparar con Nyberg, *Religionen,* págs. 30-31, 301-304, 391-392.

[125] Cf. *supra,* nota 62; *Bundahishn,* XXXII, 8; cf. Darmesteter, *op. cit.,* II, pág. 521, nota 112.

[126] Yasht XIII, 141; cf. Nyberg, *Religionen*, págs. 305-306. La tradición pahlevi (basándose en el Yashn XIII, 128 *in fine)* habla de una serie de tres Saoshyant (Hushētar, Hushētarmāh y Sōshyants = Saoshyant), cada uno de los cuales clausura uno de los últimos milenios (X, XI y XII). Los dos Saoshyants que preceden al Saoshyant final nacen también, de forma sobrenatural, de una muchacha que habrá penetrado en las aguas del lago Kansaoya. De este modo tenemos toda una serie escatológica femenina que corresponde a la serie masculina. Acerca de los treinta héroes inmortales (quince hombres y quince mujeres) sumidos en un sueño místico hasta la llegada del Saoshyant, y que entonces se despertarán para ayudarle a realizar su obra, cf. Yasht XIX, 89, Darmesteter (trad.), II, pág. 638, nota 125. Tal vez, como ilustrando también el arquetipo que determina aquí la serie escatológica femenina, hay que mencionar la leyenda según la cual vendrá un héroe de los últimos tiempos, Bahrām Varŷavānd, de la "Ciudad de las Muchachas" (*Šahr-i dujtarān),* en el Tibet *(Persian Rivayats,* pág. 434); ¿hay que ver aquí una alusión a ese reino de amazonas al norte de la India del que hablan las crónicas chinas? (Cf. J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht,* Basilea 1948, I, págs. 521-ss.).

[127] Cf. el texto del gran *Bundahishn,* Darmesteter (trad.), II, pág. 316.

[128] Con un epílogo que corresponde al descenso de la Jerusalén celeste, símbolo de la Sofía celeste, al final del Apocalipsis. La Morada-de-los-Himnos (el *Garōtmān*, el nivel más elevado del Cielo) *desciende* hasta la esfera de las estrellas (el nivel inferior del Cielo, cf. I, cap. I.3), mientras que la Tierra transfigurada es elevada hasta la esfera de las estrellas. Entonces todo se convierte en *Garōtmān*, no existe nada más que la Morada-de-los-Himnos (cf. *Dēnkart*, IX, cap. 28, 3); cf. también II.XI, nota 28.

II. La Tierra mística de Hūrqalyā

[1] Ver II. Introducción y I, en esta edición, para algunas precisiones acerca de la emocionante figura y de la obra fundamental del šayj al-Išrāq.

[2] Cf. nuestra edición de la *Teosofía oriental,* §209, págs. 199-200, y en la litografía de Teherán, 1315 h., pág. 439, las *Glosas* de Ṣadr al-Dīn Sīrāzī (Mullā Ṣadrā). Ver II.I, nota 1, en esta edición, la situación de la edición de las obras de Suhrawardī.

[3] Para los detalles que nos es imposible ofrecer aquí, ver nuestra obra *En Islam iranien* (cf. I, cap. I, nota 26), todo el libro VII del t. IV, págs. 203-460, y en este mismo t. IV, el índice general, s. v. Imam (el XII).

[4] Para las indicaciones de conjunto relativas al ṣayjismo, ver nuestra obra citada en la nota 3, todo el libro VI del t. IV, págs. 205-302.

[5] La bibliografía occidental referente a la "sacralidad" de la persona de Fátima es escasa. Sólo Louis Massignon ha reflexionado extensamente sobre ello; cf. sobre todo sus dos estudios: *La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fâtima,* París 1955; *La notion du voeu et la dévotion musulmane à Fâtima* (Mel. G. Levi della Vida, vol. II), Roma 1956. Textos reproducidos en *Opera minora*, Dār al-Ma'ārif, t. I, Líbano 1963, págs. 550-591.

[6] Respecto a lo que sigue, cf. el šayj Muh. Karīm Jān Kirmānī, *Iršād al-awāmm,* Kirmān 1355 h., t. III, págs. 194-195. Observemos sobre lo que sigue que la idea de la Teofanía primordial en el pleroma de los Catorce Inmaculados, donde Fátima-Sofía asume cierto aspecto del *Anima mundi,* responde a la necesidad de un intermediario entre la Deidad que es incongnoscible, el *Deus absconditus,* y el mundo del hombre (ver II. Introducción, en esta edición). Habrá que establecer una comparación metódica entre esta filosofía teofánica y el drama que se puede expresar como "lucha a favor del Alma del mundo", que fue el drama de la filosofía occidental moderna, cuya

desafortunada salida supuso, al menos en lo que a la filosofía "oficial" se refiere, la pérdida de esta presencia teofánica. Ver Pierre Deghaye, "La notion théosophique de médiation et le dualisme philosophique aux XVIIème. et XVIIIème. Siècles" (*Histoire et Littérature,* Publicationsde l'Université de Rouen, PUF, París 1977).

[7] El título de *Ḥaḍrat* (literalmente Presencia) no tiene equivalente exacto. Se utiliza para dirigirse a importantes personajes de este mundo o del otro; implica la idea de excelencia, de majestad y de santidad. Es mejor conservarlo y permitir al lector que se familiarice con él.

[8] Para más detalles, ver también la referencia dada *supra*, nota 3.

[9] Respecto a lo que sigue, cf. *Iršād al-awāmm* (citado *supra*, nota 6), t. III, págs. 110-117.

[10] Cf. su *Risāla-yi Sulṭāniyya,* Bombay 1277 h., págs. 164-167.

[11] Al añorado Muh. Mu'īn le corresponde el mérito de haber llamado la atención sobre la palabra *varŷ* (= *farr, jurrah, xvarnah)* y sus compuestos, así como su utilización totalmente en consonancia con la etimología en los autores persas: cf. su extensa nota en su edición del diccionario *Burhān-i qāṭi',* Teherán 1956, vol. IV, págs. 2.265-2.267.

[12] Acerca de esta "dimensión polar", ver nuestro libro *L'homme de lumière dans le souifisme iranien,* 2ª. Ed., Éditions Présence, Chambéry-París 1971, índice s. v. (abreviado aquí = *Homme de lumière).*

[13] Cf. Ṭabarī, *Chronique,* H. Zotenberg (trad.), t. I, págs. 33-36; comparar Yaqūt, *Mu'ŷam al-Buldān,* ed. de El Cairo, 1324/1926, t. III, pág. 32 (*¡Ŷābars y Ŷābalq!)*; t. VIII, págs. 15-16 (Qāf = Alburz); Muh. Mu'īn, *Burhān-i qāṭi'*, s. v. Ver los textos traducidos más adelante, II.I, V, IX, XI. Ver también *En Islam iranien,* t. IV, índice, s. v.; *Archange empourpré,* índice, s. v. Jābalqā, Jābarṣā, y *Anthologie des philosophes iraniens,* t. III.

[14] Indiferenciación que por lo general es el símbolo de lo andrógino; aquí, el historiador, que no es simbolista en absoluto, y que además es musulmán, presenta a estos seres como pertenecientes al género masculino; comparar el párrafo del *Evangelio según los Egipcios,* que indica que el reino de la muerte durará hasta que lo masculino y lo femenino no sean más que uno solo (M. R. James, *The Apocryphal New Testament,* Oxford 1950, pág. 11), y el *Evangelio según Tomás,* Log. 22 y 114.

[15] Cf. nuestro libro *Avicenne et le Récit visionnaire, op. cit.,* págs. 113-ss.

[16] Cf. *Encyclopédie de l'Islam,* s. v. Qāf; para la roca *(sajra)* de esmeralda, comparar con la Gran Roca (el Sinaí místico) del que se habla en el *Relato del Exilio Occidental* de Suhrawardī. Ver nuestra traducción y nuestro comentario de este Relato: *En Islam iranien,* t. II, págs. 258-334, y *Archange empourpré,* págs. 265-288.

[17] Cf. *supra*, nota 13, y cap. 3, "Geografía visionaria", en esta edición.

[18] Ver *En Islam iranien,* t. II, págs. 294-ss.

[19] Comparar el texto del sayj Sarkār Āgā traducido más adelante, II.XI.

[20] Respecto a lo que sigue, cf. *Avicenne et le Récit visionnaire, op. cit.,* § 13, y las Notas y Glosas sobre el *Relato de Hayy ibn Yaqẓān,* en el que la montaña de Qaf ya es, como lo es tradicionalmente para los Espirituales, la montaña cósmica. Ver también *Homme de lumière,* índice, s. v. nord.

[21] Ver *En Islam iranien,* t. IV, índice general s. v. imaginal, *mundus imaginalis.* Fritz Meier ha dedicado un profundo análisis a este mundo de las Formas imaginales en tanto que Imágenes-arquetipos y a la función de la Imaginación como órgano de percepción privilegiada, en un gran místico iraní del siglo XIII/XIV, Mīr Sayyid 'Alī Hamadānī, cf. "Die Welt dere Urbilder bei 'Alī Hamadānī" (muerto en 1385), en *Eranos-Jahrbuch,* XVIII, sobre todo págs. 143-ss., donde el esquema del mundo ofrece una impresionante analogía con el del mazdeísmo: dos mundos absolutos, el de la Luz absoluta y el de la Tiniebla absoluta: en el intermedio, el mundo de la "mezcla", el mundo de la "claridad". El *mundus imaginalis* se sitúa en el nivel inferior del primero. Sobre 'Alī Hamadānī, ver también nuestra *Histoire de la philophie islamique,* 2ª. Parte, "Depuis la mort d'Averröes jusqu'à nos jours" (Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la philosophie III), Gallimard, París 1974, págs. 1.116-1.117.

[22] En el sureste de Irán, a pocos kilómetros de Teherán. Como observaremos más adelante, las obras escritas por la escuela šayjī son muy numerosas, y una parte importante de ellas había permanecido manuscrita hasta ahora. Debido al impulso del actual jefe de la Escuela, el šayj ʻAbd al-Riḍā Jān Ibrāhīmī, hijo del añorado šayj Sarkār Āgā, en estos últimos años se han impulsado enormemente las publicaciones.

[23] Cf. los textos de Suhrawardī citados más adelante, II.I.

[24] Cf. *ibíd.,* "Todos los carismas, todas las acciones taumatúrgicas, los encuentros de Ángeles-príncipes celestes que mencionan las biografías de los místicos, todo eso depende de las leyes del *octavo clima,* en el que se encuentran Ŷābalqā, Ŷābarṣā y Hūrqalyā llenas de maravillas". Como ya hemos explicado varias veces (porque nunca se insistirá demasiado), éste es el mundo que designamos con el término de *mundus imaginalis,* mundo *imaginal,* con la necesidad de distinguirlo claramente de lo que se suele denominar *imaginario.* Ver *En Islam iranien,* t. IV, índice general, y nuestro *L'Imagination créatrice dans le souifisme d'Ibn Arabî,* 2ª. ed., Flammarion, París 1976 (abreviado aquí = *Soufisme d'Ibn Arabî)* [*La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabī,* Destino, Barcelona 1994], índice general s. v. imaginal, *mundus imaginalis.*

[25] Cf. Dāʼūd Qayṣarī, Comentario de *Fuṣūs al-ḥikam* de Ibn Arabī, Bombay 1299. Se encontrará el texto traducido en II.III en esta edición.

[26] El *Mundus imaginalis* es uno de los *loci* del programa de nuestros filósofos desde Suhrawardī hasta Mullā Ṣadrā Šīrāzī y Hadī Sabzavārī (cf. II, en esta edición). Los filósofos *Išrāqiyyūn* creen profundamente en la existencia de este *mundus imaginalis,* del que se ofrecen múltiples explicaciones (el šayj Aḥmad Aḥsāʼī no lo concibe de la misma manera que Mullā Ṣadrā). Otros dudan en admitir su existencia. Una investigación acerca de este tema requeriría un libro tanto más voluminoso cuando que debería considerar toda la filosofía iraní desde hace cuatro siglos.

[27] Cf. el šayj Aḥmad Aḥsāʼī, *Ŷawāmi al-kalim,* Tabriz 1273-1276, pág. 153 (falsa paginación; un error en la edición de esta litografía da lugar a un tratado que es en realidad la IX *risāla* de la III parte de las Obras). Cf. el texto traducido en II.X, 3, en esta edición.

[28] Por esta razón Suhrawardī creó la expresión persa de *Nā-Kuŷā-Ābād* (región que no se localiza *en* un *Dónde*).

[29] Cf. *Ŷawamī*, I, 2ª parte, pág. 136.

[30] Cf. *ibíd*., pág. 153, donde se confirma que Hūrqalyā es homólogo de los cielos de nuestro universo físico, mientras que Ŷābalqā en Oriente y Ŷābarṣā en Occidente son, en este mundo intermedio, los homólogos de nuestro clima terrenal elemental. Habría que profundizar más acerca del sentido de otras tradiciones, como por ejemplo la que sitúa en el oriente de este mundo del *barzaj* el infierno del mundo terrenal, mientras que en el oeste se sitúa el paraíso terrenal (cf. "Paraíso de Occidente" en el budismo de la Tierra Pura), el doble jardín cubierto de verdor del que habla el Corán (55:64).

[31] Cf. *Tanzīh al-awliyāʼ,* Kirmān 1367 h., pág. 709. En II.XI, en esta edición, se puede encontrar la traducción íntegra de este capítulo.

[32] En el sentido en que Suharawardī toma esta palabra, tanto en su *Teosofía oriental* como en su *Relato del Exilio Occidental,* cuya afinidad con el "Canto de la Perla" de los *Hechos de Tomás* demuestra su filiación gnóstica.

[33] *Tanzīh al-awliyāʼ*, pág. 711.

[34] Cf. *ibíd.,* págs. 713-715.

[35] Cf. *Kitāb al-Futūḥāt al-makkiyya,* ed. de El Cairo, t. I, cap. VIII, págs. 126-ss. En II.II, en esta edición, se puede ver la traducción de este texto.

[36] *Ibíd.,* pág. 127, el emocionante texto que describe el ceremonial de penetración en la Tierra de Verdad, donde se lleva a cabo incluso lo *imposible* (cf. II.II, en esta edición). Ibn ʻArabī tenía razón cuando decía que eso mismo cuya imposibilidad se ha demostrado *racionalmente* en nuestro mundo existe, sin embargo, en esta Tierra de Verdadera Realidad, en primer lugar la coincidencia de la Figura y de lo Irrepresentable, del significante y del significado, de lo

exotérico y de lo esotérico, es decir, de todo aquello que hace de esta Tierra de Verdad una “afirmación absoluta”, es decir, liberada de todas las limitaciones de lo imposible.

[37] Muḥsin Fayd, *Kalimāt maknūna*, XXX, ed. lit. de Teherán, pág. 69. Ver la traducción en II.VIII, en esta edición.

[38] *Libro de las Elucidaciones (Talwiḥāt),* § 55. En II.I, en esta edición, se encontrará la traducción de este texto.

[39] *Nūr ša'ša'ānī*, Forma de Luz traslúcida, resplandeciente y ligera a la vez; este término designa, sobre todo en el léxico ismaelí, a los seres del mundo espiritual y angélico.

[40] Cf. *Libro de las Conversaciones (Mutāraḥāt),* § 208, traducción en II.I, en esta edición.

[41] *Libro de las Elucidaciones (Talwīḥāt),* § 108, cf. la traducción del texto y de los comentarios, II.I., en esta edición.

[42] Los comentarios de Šahrazūrī y de Ibn Kammūna, II.I, en esta edición.

[43] Se ha hablado de ello en I, cap. I.3, en esta edición.

[44] Como el caso ejemplar que todo Espiritual está llamado a reproducir, cf. nuestro libro *Avicenne et le Récit visionnaire, op. cit.,* cap. IV, § 14.

[45] Aquí sólo podemos aludir a los datos sumamente complejos de la situación vivida. Las "ciudades desmoronadas" representan el desfallecimiento de las facultades sensibles (comparar con el relato avicénico de Salāmān y Absāl el abandono de Absāl por su ejército). El ser al que Hermes llama en su ayuda es el Ángel que se une al peregrino suhrawardiano (*Relato del Exilio,* Ala de Gabriel), en el que el jovencísimo sabio que guía al peregrino avicénico, figura central del mismo arquetipo, o el que introduce a Ibn 'Arabī en la Kaaba mística (cf. nuestro *Soufisme d'Ibn 'Arabî,* último capítulo*).* Hay que pensar también en la "guía personal de lo supra-sensible" en la escuela de Naŷm al-Dīn Kubrà. A veces las circunstancias de esta reunión se indican como una "fisión de la Luna" (*šaqq al-qamar,* alusión al Corán 54:1), porque la Inteligencia agente procede del Ángel del Cielo de la Luna, o bien es lo "esotérico" de éste (existe todo un tratado de un filósofo del siglo XV, Sā'in al-Dīn 'Alī Turka Isfahānī, sobre este punto, ver *En Islam iranien,* t. III, págs. 233-274), cada Espiritual se convierte a su vez en el "sello de la misión profética"; otras veces, éste es el caso que nos ocupa, las circunstancias se interpretan como "estallido de la columna de la aurora". Existe una clara reminiscencia maniquea cuyo sentido ha sabido destacar Šahrazūrī en la escatología *išrāqī*, como irrupción de la "presencia *oriental*". Acerca de la mutación de la imagen maniquea de "columna de alabanza" en "columna de la aurora", cf. II.I, nota 4, en esta edición. El propio Suhrawardī dirá también: "la experiencia de los auténticos raptos al mundo de Hūrqalyā depende del magnífico príncipe *Hūrajš,* el más sublime de los que han adoptado una forma corporal, el muy Venerado que es el supremo *Rostro* de Dios, en la terminología de la teosofía oriental" (*Muṭāraḥāt,* § 215, ver la traducción, II.I, en esta edición). Hūrajš designa el Arcángel del Sol cuya parte "exotérica" es la masa resplandeciente del astro de quien él es la teurgia en el mundo de los cuerpos. Suhrawardī le dirige uno de sus salmos; acerca de su etimología, cf. Mu'īn, *The Philosophy of Illumination and the ancient Iranian Culture,* Teherán 1950 (en persa), págs. 22-24. Ver nuestra traducción del himno al Arcángel del Sol, *En Islam iranien,* t. II, págs. 132-ss. Según una glosa pahlevi del Yahst VI, 2 (Darmesteter (trad.), *Zend-Avesta,* II, pág. 404, nota 2), *hvare raokhshnē* designaría más concretamente el sol, levante o ascendente cuyos Ángeles reciben el *Xvarnah* para distribuirlo en la Tierra. Es también (como en el episodio de Hermes) a través de la luz ascendente (*nūr šāriq)* como el alma se despoja de su túnica material y se reviste con la túnica de la aurora (*libās al-šurūq),* se convierte a su vez en sustancia de la aurora, Sol levante (*Muṭāraḥāt*, § 223). Comparar con el vestido perfumado de almizcle que adopta Zaratustra y con el que se reviste el místico de Ibn 'Arabī al penetrar en Hūrqalyā (traducción del texto, II.I, en esta edición). Recuérdese lo que hemos dicho con anterioridad (I, cap. I.3) respecto al resplandor del Xvarnah en Ērān-Vēj, en la cima de la montaña de las auroras, en el paisaje visionario de las liturgias del Avesta y se comprenderá cómo, al hacer de esta Luz sacra el agente del éxtasis, Suhrawardī situaba su propia experiencia en el sentido de una tradición que nos hemos dedicado a descifrar con ahínco. Ver *En Islam iranien,* t. IV, índice y *Archange empourpré,* índice, s. v., Hermes, Xvarnah.

[46] Cf. nuestra edición de la *Teosofía oriental (Ḥikmat al-Išrāq),* § 225; traducción, II.I, en esta edición.

[47] Comentario de Qutb al-Dīn Šīrāzī (li. Teherán), pág. 538; traducción, II.I, en esta edición.

[48] Cf. *ibid.,* pág. 258, §§ 240-242; ver la traducción de todo el contexto siguiente, II.I.

[49] Cf. *ibid.,* pág. 242. De ahí la importancia esencial en el avicenismo iraní (oponiéndose así al averroísmo) de la afirmación de la existencia de las *Animae caelestes,* es decir, de los Ángeles que mueven los cielos y son distintos de las puras Inteligencias o Querubines que contemplan; representan el mundo de la Imaginación pura o absoluta, libre de las percepciones sensibles que provocan la parálisis o las extravagancias de la Imaginación en las *Animae humanae.* Este mundo de las *Animae caelestes* es el que se designa con el término de *Malakūt.*

[50] Cf. *Tanzīh al-awliyā',* pág. 725 (II.XI, en esta edición).

[51] Cf. la admirable anécdota mencionada por el šayj Sarkār Āgā (*ibid*., pág. 723), relativa al Imam Ḥasan 'Askarī (XI Imam de los chiítas duodecimanos, muerto en 260/873). El Imam permanece prisionero en la caravanera de los mendigos, y sin embargo, con un simple gesto, hace que ésta le parezca a su visitante una simple *apariencia.* "Allí donde estemos, ocurre de este modo. No estamos *en* la caravana de los mendigos" (Cf. el contexto en II.XI, en esta edición). El Imam, en su persona verdadera, está en Hūrqalyā, a pesar de que permanece visible (materialmente) en esta Tierra. Con frecuencia nuestra crítica de los *hadices* (tradiciones) es improcedente si les aplicamos nuestros criterios de crítica histórica. Es el "hecho espiritual" expresado en el *hadiz* lo que constituye su autenticidad.

[52] Cf. el bellísimo texto del šayj Muḥ. Karīm Kirmānī, segundo sucesor del šayj Aḥmad Aḥsā'i, ver II.X, 2, en esta edición.

[53] Para meditar: la breve frase de la predicación de Pedro acerca de la Transfiguración: *Talem cum vidi qualem capere potui (Acta Petri,* XX); la conversación del Ángel Cristo con Juan durante la pasión de Jesús; sus pasos no dejan huella sobre el suelo, etc. *(Acta Johannis).* Cf. nuestro estudio "Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne" (*Eranos-Jahrbuch,* XXIII, 1955), § 1: Metamorfosis de las visiones teofánicas.

[54] Cf. *Šārḥ al-Ziyāra,* Tabriz 1276, II, pág. 369. Este importantísimo texto está íntegramente traducido en II.IX, 1, en esta edición. acerca del gran texto litúrgico chiíta titulado *al-Ziyāra al- ŷāmi'a* (visitación espiritual al conjunto de los Imames), ver II.IX, nota 1, en esta edición.

[55] Cf. sobre todo las obras siguientes del šayj Aḥmad: *Ŷawāwi' al-kalim,* I, págs. 136, 153; *Risāla Jāqāniyya (ibid.,* I, 122); *Šārḥ al-Ziyāra*, II, pág. 369; su comentario de *Ḥikma 'aršiyya* (Teosofía del Trono) de Ṣadra Šīrāzī, Tabriz 1278, págs. 179-ss. Más adelante, II.IX, se encontrará la traducción de estos textos. Éste es uno de los puntos de fricción entre los šayjíes y los "ortodoxos"; en realidad, estos últimos no tuvieron capacidad ni hicieron nunca el esfuerzo de comprender el problema. Un amigo me ha señalado que entre esta idea del "cuádruple cuerpo" y la doctrina de Rudolf Steiner hay analogías sorprendentes. Una rápida comparación de algunos textos bastan para darse cuenta, a pesar de ciertas diferencias "funcionales". Valdría la pena insistir en ello.

[56] Cf. Proclo, *The Elements of Theology,* edición y traducción de E. R. Dodds, Oxford 1933, prop. 205 y comentario pág. 304. *Éléments de théologie,* traducción, introducción y notas de Jean Trouillard, París 1965, pág. 185. Comparar la importante obra de J. J. Poortman, *Okhêma, Geschiedenis en zin van het hylisch pluralisme,* Assen 1954-1958, 2 vols.

[57] *Corpus hermeticum,* XIII, 3.

[58] Cf. E. R. Dodds, *ibid.,* appendix II, págs. 313-ss. *(The astral Body in Neoplatonism).*

[59] *Ibid.,* págs. 316-317; cf. ya Heráclide de Pont, platónico, haciendo del alma un *ouranion soma* de sustancia luminosa *(ibid.,* pág. 316, nota 3, pero ¿por qué tiene que ser absolutamente imprescindible hacer de este concepto una reliquia del llamado "pensamiento primitivo"?).

[60] *Ibid.,* págs. 319-320. Como representantes de la primera tradición: Eratóstenes, el platónico Ptolomeo, Jámblico, Hierocles. Como representantes de la segunda: Plotino y Porfirio.

[61] Podemos comparar el fragmento de la *Risāla Jāqāniyya* (I, 122), donde se dice que el *ŷism aṣlī (= insān haqīqī)* es equivalente *al- ŷism al-kullī* o novena Esfera, con la prop. 205 de Proclo (*op. cit.,* pág. 181), donde se dice que cada alma individual mantiene respecto a su "vehículo" (*ojema)* particular la misma relación que el Alma divina (bajo la

que se sitúa ontológicamente) respecto al cuerpo divino. Una analogía de relaciones permite comparar entre sí ambos *ojemas,* que mantienen entre sí la misma relación que las almas entre ellas.

[62] Dodds, *ibíd.,* pág. 321.

[63] La única "muerte", y muerte sólo momentánea, que puede sufrir el *ŷism aṣlī*, es pues el sueño que transcurre en el intervalo entre dos "toques" de trompeta (sueño comparado con el de los Siete Durmientes en la caverna, azora XVIII, cf. *Jāqāniyya, ibíd.)*. De este modo queda a salvo la escatología general del Corán (lo que significa que *todo* ser debe morir necesariamente). Como filósofo, Ṣadrā Šīrāzī (a quien el šayj Aḥmad comenta con una simpatía no exenta de crítica) se permitía mucha más libertad respecto a los datos escatológicos coránicos. En los textos traducidos más adelante (II.IX, en esta edición) veremos que el "primer toque" se designa como "toque fulgurante" o "toque que reabsorbe"; el segundo se designa como "toque que propulsa".

[64] Maeterlinck, "Le Vieux qui ne veut pas mourir" (en *Le Cadran stellaire).*

[65] Cf. Dodds, *op. cit.,* pág. 320.

[66] Observemos asimismo que los neoplatónicos consideraban el *ojema symfes* como algo esférico (en forma de huevo según Olimpodoro), de ahí la opinión admitida por Orígenes de que el hombre resucita con un cuerpo esférico (cf. Dodds, *ibíd.,* pág. 308). Sería una imagen extraña, incluso monstruosa, si la tomáramos al pie de la letra en su sentido geométrico, pues se opone totalmente al canon de perfección humana. La enseñanza šayjī nos indica la vía correcta. El *ŷasad hūrqalyī*, el cuerpo que es paradigma del cuerpo terrenal, se conserva en su "tumba" (es decir, en la Tierra de Hūrqalyā), "en forma esférica" *(mustadīr)*, pero aquí el *nomen agentis* designa "lo que dibuja un círculo perfecto, cerrándose sobre sí mismo), es decir, formando un todo acabado, un sistema cerrado y autosuficiente. La forma esférica no se refiere simbólicamente a una redondez geométrica, sino a la perfección de la estructura íntegramente conservada e invisiblemente *circunscripta,* a su *aspecto* no perecedero. Quiere decir que incluso si el cuerpo elemental perecedero (*ŷasad A)* es mutilado, dispersado, la Tierra de Hūrqalyā conserva el cuerpo arquetipo en su perfección y con la integridad de su estructura; cf. comentario de la *Ḥikma 'aršiyya,* pág. 179; *Šarḥ al-Ziyāra*, II, pág. 370 (textos traducidos más adelante, II.IX, ver *ibíd*. la nota 66).

[67] Además de las obras del šayj Aḥmad ya citadas, debemos al menos mencionar aquí algunas de las obras de alquimia escritas por sus sucesores: el šayj Muḥammad Karīm Jān Kirmānī ha escrito, entre otras, una trilogía: *Iṣlāḥ al-'aŷsād* (De la rectificación o purificación de los cuerpos); *Iṣlāḥ al-'arwāḥ* (rectificación de los espíritus); *Iṣlāḥ al-nufūs* (rectificación de las almas). Mencionemos también un escrito teórico fundamental: *Mir'āt al-Ḥikmah* (el Espejo de la Filosofía). Otro gran tratado sobre los sentidos físico, psíquico y esotérico del color rojo *(Risāla-yi yaqūtiyya),* base de una teoría iraní de los colores (*Farbenlehre),* a la manera de Goethe. Ver nuestro estudio "Réalisme et symbolisme des couleurs en cosmologie shî'ite, d'après le 'Livre du hyacinthe rouge' de Saykh Mohammad Karīm-Khân Kirmānī", en *Eranos-Jahrbuch,* XLI, 1972, págs. 109-174.

[68] *Ḥikmah 'aršiyya,* pág. 179 (cf. II.IX, 5, en esta edición).

[69] Cf. C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie,* Zúrich 1944, págs. 378-ss. (las "imaginaciones" en el proceso de la Obra alquímica no son en absoluto esquemas sin substancia, "fantasías", sino algo como *corpus subtile); Paracelsica, Zwei Vorlesungen,* Zúrich 1942, págs. 90-ss. *(Imaginatio-Meditatio* como factor psíquico en alquimia).

[70] *Ḥikmah 'aršiyya,* pág. 165 (cf. II.IX, 4, en esta edición).

[71] *Ibíd.,* pág. 331, donde se demuestra que la vida, la consciencia, la voluntad que radican en el espíritu, existen también, aunque en un nivel más débil, en os minerales, que también viven, sufren y eligen. A decir verdad, lo que llamamos *hyle (materia)* no es en sí misma opaca y densa; es la mezcla lo que crea la opacidad y caducidad (comparar la idea mazdeísta de *gumechishn).* Las Esferas celestes también son materiales, pero de una materia muy sutil que no pueden percibir los sentidos. La Tierra del Paraíso de Adán (que pertenece a la Tierra celeste de Hūrqalyā), que los hijos de Adán ya no pueden pisar en la actualidad, no la pueden percibir los sentidos sino la Imaginación pura; lo mismo ocurre con las criaturas que la pueblan y que tienen una extensión, un *situs,* sin que eso excluya lo perpetuo y lo perenne de su ser.

[72] *Ibíd.,* págs. 165 y 166, donde se comentan las palabras del I Imam del chiísmo ('Alī Ibn Abī Tālib) proclamando que la alquimia es la "hermana de la profecía"; igual que la revelación del profeta envuelve lo esotérico (*bāṭin)* con una protección exotérica (*ẓāhir)* para que la gente común pueda hablar y conocer de acuerdo con lo exotérico. "¡Pongo a Dios por testigo! ésta no es nada más que un Agua sólida, un Aire que no se puede comprimir, un Fuego que no se puede traspasar, una Tierra fluida".

[73] Literalmente: es su "nādir", cf. *Risāla Jāqāniyya en Ŷawāmi',* I, págs. 123-124 (cf. II.IX, 4, en esta edición). Así se llega exactamente a la representación del "Cuerpo de diamante", y aquí también la expresión ofrece una inesperada similitud con un concepto del budismo del Vajrayana, en una teosofía surgida en el corazón del Islam chiíta.

[74] *Ibíd.,* pág. 124.

[75] *Ḥikmah 'aršiyya,* pág. 332.

[76] Cf. C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie, op. cit.,* pág. 367, nota 1.

[77] *Ḥikmah 'aršiyya,* pág. 332.

[78] Cf. *ibíd.,* pág. 119.

[79] Cf. la importante obra en persa del šayj Ḥāŷŷ Muḥammad Karīm Jān Kirmānī, *Iršād al-'awāmm,* al que ya nos hemos referido anteriormente, nota 6, y de quien encontraremos algunas páginas traducidas en II.X, en esta edición.

[80] *Ibíd*., II, pág. 277. Comparar, asimismo, las páginas de Mullā Ṣadrā Šīrāzī traducidas en II.VI, en esta edición (*Spissitudo spiritualis).*

[81] *Ibíd*. Aquí podría incluirse una importante investigación sobre espiritualidad comparada. Lo que hemos denominado anteriormente como "docetismo" (pág. 114) aparecería bajo una óptica distinta a la de la historia de las polémicas teológicas. Entre Hūrqalyā y el Sambhogakāya se anuncian analogías que aquí no podemos expresar. Tal vez incluso la cosmología avicénica, en tanto que fenomenología de la consciencia angélica, nos desvela ese mundo de la "afirmación absoluta", ya que cada Arcángel, cada Alma celeste y cada Cielo realizan, practican la hipóstasis de la meditación, la consciencia de otro Arcángel, cf. nuestro libro *Avicenne et le Récit visionnaire, op. cit.,* págs. 65-ss.

[82] Swedenborg, *De Caelo et ejus mirabilibus, §* 156.

[83] *Ibíd., §* 175.

[84] *Ibíd., §* 363. De ahí se precisa en qué sentido la Obra alquímica anuncia la condición de los Paradisíacos. Ella es la que manifiesta lo oculto, lo escondido (lo esotérico, *bāṭin)* bajo el *ẓāhir* que entonces se vuelve transparente. Se dice: el Ángel tiene la visión, la *aparición real* de lo que medita; su lado esotérico se epifaniza espontáneamente en forma externa. Por esta razón, la Obra alquímica, como acontecimiento psíquico, se lleva a cabo en la Tierra de Hūrqalyā.

[85] *Iršād al-'awāmm,* t. II, págs. 66-67.

[86] *Ḥikmah 'aršiyya,* págs. 187 y 227. El proceso que lleva a esta analogía entre el Yo arquetipo como cuerpo esencial y el Paraíso que constituye la Tierra celeste es sumamente complejo. También me gustaría añadir esto para destacar el eje temático de algunas páginas que más adelante se encontrarán traducidas (II.X). "No hablo mediante metáforas", asegura el šayj Muḥ. Karīm Jān, al referirse a la Tierra celeste del creyente, "es su propio cuerpo". El hombre está dotado de una dimensión de Luz y de una dimensión de Tinieblas. La primera está formada por el Cielo de su ser, que está formado por ocho Cielos o Tierras celestes. La segunda está formada por la Tierra oscura de su ser, que consta de siete Tierras. En la formación de su "cuerpo esencial" pudo entrar un "puñado" de cada uno de estos Cielos y de estas Tierras. La presencia de los ocho Cielos en el hombre constituye el caso excepcional del Hombre Perfecto. En cuanto al común de los hombres, unos reciben un puñado de una de estas Tierras

celestes, otros reciben dos o tres, etc. En el momento de su resurrección, sus actos aparecen bajo formas distintas, pero que corresponden al nivel de la Tierra celeste del que han recibido un "puñado" (cf. en Proclo, las almas han sido "sembradas" en las estrellas). Si este puñado es del primer Cielo, por ejemplo, el conjunto de sus actos se epifanizará bajo una forma similar al primer Cielo, y así sucesivamente. Por esta razón, al ser la Tierra celeste de cada uno algo absolutamente propio, y como esta Tierra celeste son sus propios actos que se epifanizan en forma de palacio, jardines, huríes, etc., entonces podemos decir ciertamente que el Paraíso, la Tierra celeste de cada uno, está "en el Cielo de su ser", y que es algo totalmente inherente a él, ya que nadie más participa. Vemos así cómo se dibuja el círculo (la individuación). Cada acción de luz procede de un Cielo de la dimensión de luz del alma, de ahí que se pueda decir que "la arcilla de cada creyente se ha tomado de la Tierra de su Paraíso". Estos actos vuelven a su vez a ese mismo Cielo, donde se epifanizan. Su cuerpo esencial se origina en el Cielo de su ser (su Tierra celeste); éste, mediante esta actuación suya que "vuelve" a su propio Cielo, produce su propia Tierra celeste. Luego con todo esto podemos afirmar que la Tierra celeste del gnóstico creyente es su propio "cuerpo original esencial" (el *ojema symfes* de Proclo); cf. *Iršād al-'awāmm,* II, págs. 282-284.

[87] Cf. el cap. I, nota 47, en esta edición, *in fine* y *Ŷawamī,* I, pág. 153. De hecho, Suhrawardī, en el siglo XII, ya conocía la palabra.

[88] Texto citado por E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran,* Oxford 1937, pág. 55 (comparar con el cap. I, notas 104-106, en esta edición); cf. *ibíd.,* (según *Das Johannesbuch der Mandaer,* ed. Lidzbarski, pág. 126), la historia de la muchacha a quien despierta de su sueño y a quien advierte "su hermana" en *Mshunia Kushta".*

[89] E. S. Drower, "Hibil Ziwa and the Parthian Prince", en *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1954, partes 3-4, págs. 152-156.

[90] Himno del alma, 76-ss.; cf. cap. I, nota 62, en esta edición, *in fine,* y H. Leisegang, *La Gnose,* J. Gouillard (trad.), pág. 249.

[91] *L'Evangile selon Thomas,* texto copto fijado y traducido por H. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel, W. Till y Yassah' Abd al-Masih, París 1959, pág. 45, log. 84. Comparar con cap. I, nota 20, en esta edición.

[92] Estas palabras las cita Bernard Gavoty en el *Journal musical français* del 25 de septiembre de 1952, pág. 8, según el testimonio del hijo del compositor, el Dr. Franz Strauss, que se encontraba a la cabecera de su padre y fue quien recibió estas "palabras de oro".

Segunda parte

I. Šihāb al-Dīn Yaḥyà Suhrawardī

[1] Todavía no está terminada la edición de las obras de Suhrawardī. Siguen sin editar las obras sobre Lógica y Física. En cuanto a las obras disponibles, éstas se presentan en los volúmenes 1 a 3 de la nueva serie de nuestra Bibliothèque Iranienne, publicada bajo los auspicios de la Academia Imperial Iraní de filosofía en Teherán (difusor: Adrien-Maisonneuve, París). *Œuvres philosophiques et mystiques,* reedición polémica (con nuevos prólogos), t. I: *La Métaphysique: Kitâb al-Talwīḥāt* (El Libro de las Elucidaciones); *Kitâb al-Moqâwamât* (El Libro de las Contradicciones); *Kitâb al-mashâri' wa'-l-motârahât* (El Libro de las Encrucijadas y las Conversaciones); *Prolégomènes* I (en francés), 1976. T. II: *Le Livre de la Théosophie orientale; Le symbole de foi des philosophes; Le Récit de l'Exil occidental; Prolégomènes* II, 1976. T. III: *Œuvres en persan,* textos editados por Sayyid Hossein Nasr, *Prolégomènes* III por H. Corbin, 1977. Ya hemos preparado, aunque no se haya publicado todavía, la traducción de estos textos. Mientras tanto, ver la que los quince relatos y tratados místicos que hemos reunido en la selección titulada *L'Archange empourpré,* Fayard, París 1976.

[2] Sigue después una larga conversación de iniciación al "conocimiento presencial", que se opone al conocimiento re-presentativo a través de una forma o *species.* La primera es presencia de sí misma a sí misma, iluminación *auroral, cognitio matutina.* El diálogo no carece de cierto humor. Aristóteles se expresa como platónico, hace un

elogio de Platón, y termina con el de los grandes maestros del sufismo. "Entre los filósofos del Islam", pregunté: "¿hay alguno que se acerque al nivel de Platón?". "No, ni siquiera un grado entre mil". Entonces hice un recuento de los nombres que conocía y decidí no seguir interesándome en ellos. Mi pensamiento recayó sobre Abū Yazīd Basṭāmī y Abū Sahl Tustarī. Me pareció que Aristóteles se regocijaba. "Ésos", me dijo, "son los filósofos y los Sabios en el verdadero sentido de la palabra. No se han centrado en un conocimiento puramente descriptivo, que no es más que representación a través de una forma intermedia. Han avanzado hasta el conocimiento que es Presencia, conjunción, visión directa". No hay que olvidar que nuestros autores, al leer la supuesta *Teología* de Aristóteles, creían leer a Aristóteles, cuando en realidad estaban leyendo a Plotino. Suhrawardī distinguirá pues su caso del de los Peripatéticos del Islam; para Mullā Ṣadrā, que juzgaba, como buen chiíta acostumbrado al esoterismo, si Aristóteles había criticado las doctrinas platónicas, era sin duda con una actitud puramente exotérica. (Recordemos de paso que el nombre de Basṭāmī, oriundo de Basṭām, debe pronunciarse *Basṭāmī* y no *Bisṭāmī*).

[3] La alusión es muy importante: está en Ŷābarṣā, es decir, en el mundo de Hūrqalyā, donde tiene lugar esta conversación que inicia al conocimiento de sí mismo como Presencia *auroral, cognitio matutina* ("el que se conoce a sí mismo, conoce a su Señor"); eso quiere decir que este conocimiento marca la entrada en esta Tierra celeste que es Tierra de las visiones y Tierra de resurrección, la Tierra de la que está hecho el cuerpo de resurrección, como *fruición* de todo lo que se ha adquirido en la vida terrenal a través del conocimiento y la manera de ser (cf. *infra* los textos šayjíes*).*

[4] *Amūd al-ṣubḥ* escrito con *ṣād*, "columna de la aurora". En realidad la palabra se debería escribir con *sīn,* "columna de alabanza", una de las imágenes fundamentales de la escatología maniquea. Algunos escritos presentan también esta ortografía. Por una parte, el cambio ortográfico se explica perfectamente por dos razones: el término *'Amūd al-ṣubḥ* (con *ṣād)* se refiere normalmente a la "luz de la aurora", y su "estallido" aportaba a nuestros Espirituales un tema de meditación muy próximo al que propone la aleya coránico 54:1, el "estallido de la luna" *(šaqq al-qamar).* Por otra parte, ésta es la razón por la que el ascenso de la "columna de alabanza" corresponde perfectamente aquí al éxtasis de Hermes, y el término de estallido *(šaqq)*, mantenido tanto por el autor como por sus comentaristas, obliga a perpetuar la imagen de la aurora. De todos modos, la "columna de alabanza" es una "columna de luz". En cualquier caso nuestros autores eran tan conscientes de estar en presencia de un concepto maniqueo que Šahrazūrī, al comentar el párrafo correspondiente de la *Teosofía oriental (op. cit.,* pág. 233), aprovecha la ocasión para exponer la escatología individual del maniqueísmo con tanta simpatía que interpreta que tiene lugar en el mundo de Hūrqalyā. Sobre el concepto maniqueo, cf. sobre todo H.-Ch. Puech, *Annuaire du Collège de France,* año 59, 1959, pág. 269. La oración como "exhalación de luz" se imagina como una "columna de alabanza" constituida, pues, por elementos luminosos, "canal por el que pasan en primer lugar las almas, los fragmentos del Alma viva, las oraciones y los himnos que los acompañan".

[5] Alusión a las aleyas coránicas 6:131 y 28:59.

[6] Ya se ha recordado, ver *supra,* nota 4, el cambio ortográfico de la palabra *ṣubḥ*. Sobre el tema del estallido de la Luna (Corán 54:1), cf. I, cap. II, nota 45, en esta edición. Ver *En Islam iranien,* t. III, págs. 233-274.

[7] El contraste entre ambos comentaristas es sorprendente: Ibn Kammūna sufre y duda; Šahrazūrī es el discípulo totalmente seguro de lo que interpreta. Ambos fueron grandes filósofos de su época. Ibn Kammūna (muerto en 1284), israelita o de ascendencia israelita por su padre, ha dejado, además de una docena de obras, una *Puntualización de las discusiones relativas al examen de las tres religiones del Libro.* En cuanto a Šahrazūrī (muerto hacia 1288), le debemos una extensa Suma de la filosofía de su época *(Tratados del árbol divino y de los secretos teosóficos)* que se debería haber editado hace tiempo. Cf. nuestra *Histoire de la philosophie islamique,* 2a. parte, págs. 1.144-1.145.

[8] Cf. Georges Vajda, "Les notes d'Avicenne sur la *Théologie d'Aristote",* en *Revue thomiste,* 1951, II, pág. 351. Se trata de *marginalia* de Avicena, notas valiosísimas ya que arrojan alguna luz sobre su propio proyecto de "filosofía oriental" cuyos esbozos se han perdido. Un eminente filósofo chiíta iraní del siglo XVII, Qāḍī Sa'īd Qummī, ha comentado a su vez los cuatro primeros discursos de la supuesta *Teología* de Aristóteles, y se ha opuesto enérgicamente a las interpretaciones de Avicena: Avicena confiere ya al alma lo que en la *Teología* se atribuye al

Alma del mundo como tercera hipóstasis. El texto está publicado en el t. III de la *Anthologie des philosophes iraniens.* Ver la parte francesa de este t. III en la que, en un primer análisis comentado, ya hemos destacado las posturas de Avicena y de Qāḍī Sa'īd Qummī respectivamente, pero conviene insistir en ello detalladamente. Sobre Qāḍī Sa'īd Qummī como teósofo místico, ver *En Islam iranien,* t. IV, págs. 123-204.

[9] *Hūrajs,* la entidad espiritual, el Ángel del Sol: cf. I, cap. II, nota 45. Sobre las distintas etimologías propuestas, cf. Muḥ. Mu'īn, *Burhān-i qāṭi',* vol. IV, pág. 2.390. Respecto a este Arcángel solar mazdeísta, recordaremos que algunos textos de gnosis islámica hacen del IV Cielo (Cielo del Sol) el Cielo de Cristo; en la gnosis judía es el Cielo del arcángel Miguel. Ver *En Islam iranien,* t. IV, índice, y *Archange empourpré,* índice, s.v. Hūrakhsh.

[10] Sobre este concepto de "testigo de contemplación" (*šāhid)* que no podemos desarrollar aquí, ver *En Islam iranien,* t. IV, índice, s.v. testigo.

[11] Sobre esta palabra, cf. nuestros *Prolégomènes,* II a las Obras de Suhrawardī *(ḥikma ilāhiyya = teo-sofía; el ḥakīm muta'allih* y la *teosis).* Ver *ibíd.,* índice, s.v. *ḥakīm mota'allih*.

[12] Este párrafo lo repite íntegramente Mīr Dāmād en una de sus "Confesiones extáticas". Ver *En Islam iranien,* t. IV, págs. 44-46.

[13] Sobre la secuencia de los temas: Ángel del sol, sol naciente, *Xvarnah,* éxtasis de Hermes en la aurora, luz de la aurora y vestido de la aurora, cf. *supra,* nota 9 y I, cap. II, nota 45.

[14] Podemos observar que aquí también se expresa en términos de investidura del *Xvarnah* una imagen de la "teosofía oriental" de Suhrawardī (revestirse con la túnica de la aurora como entrada al mundo de Hūrqalyā), es decir, en términos de tradición mazdeísta. En I, cap. I, en esta edición, hemos podido ver que la idea de esta Luz-de-Gloria estructura todo el pensamiento iraní. También sirve de soporte a las homologaciones del Saoshyant zoroástrico con el Imam oculto. Ver *En Islam iranien,* t. IV, índice, y *Archange empourpré,* índice, s.v. Xvarnah.

[15] Es decir, de Hūrajš, el Ángel-príncipe del sol (cf. *supra,* nota 9); la alusión subraya la naturaleza solar del *Xvarnah* real.

[16] De ahí el caso de Kay Jusraw, el rey extático (desaparecido misteriosamente de este mundo, "raptado" como Elías, Enoch y Jesús), que para Suhrawardī representa, con Zaratustra, el carisma místico del antiguo Irán preislámico. Ver *En Islam iranien,* t. IV, y *Archange empourpré,* índice, s.v. Kay Khosrō.

[17] Es decir, intermedio entre el Oriente mayor, el mundo de las Inteligencias puras, y el Oriente menor, o mundo del Alma (cf. I, cap. II.2, en esta edición); su situación es la de al-*A'rāf*, o de la "Tierra de sésamo" creada con el último resto de arcilla de Adán (cf. II.II y IV, en esta edición). Nuestro texto quiere decir que estos acontecimientos son *hechos* psico-espirituales; no se producen en el mundo perceptible y visible para los sentidos; su narración no habla de datos empíricos externos sino de acontecimientos realizados en Hūrqalyā, el *mundus imaginalis,* donde se alza la luz de la aurora y donde no penetra más que quien se ha revestido con la túnica de esa luz (comparar la túnica revestida de Zoroastro para llegar ante la presencia de los Santos Inmortales con la que se reviste el iniciado en el relato de Ibn 'Arabī, II.II, en esta edición.

[18] Los dos comentaristas insisten en que no es con el cuerpo material. Aquí habría que evocar los *fotismos* experimentados por Naŷm al-Dīn Kubrà. Ver *Homme de lumière,* 2a. ed., págs. 95-148.

[19] Esta distinción entre los *Elementos* y los *Cielos* del mundo de los cuerpos sutiles es esencial para comprender no sólo las bases de la percepción imaginativa (que actúa a un doble nivel) sino todo lo que los textos šayjíes nos proponen como fisiología del "cuerpo de resurrección" (cf. II.IX, en esta edición), y que presupone una diferenciación entre los *Elementos* y los *Cielos* del mundo de Hūrqalyā.

[20] *Sạyāṣī* (con dos veces *ṣād) mu'allaqa:* literalmente "ciudadelas, fortalezas"; la palabra se emplea simbólicamente para designar los cuerpos, aquí los cuerpos "sutiles" pero tanto más substanciales cuanto que no dependen de un sustrato, de una materia ajena a ellos mismos, y por eso se dice que están "en suspenso". El ejemplo del espejo que se utiliza siempre para demostrar la presencia del mundo suprasensible en nuestras propias percepciones

requeriría una digresión sobre algo como una comprobación esotérica de las leyes de la óptica (que también se pueden aplicar a la hermenéutica de los sentidos espirituales).

[21] Para el sentido y el ser de estas Formas cuya "materia" es el alma misma, cf. *infra* el texto de Mullā Ṣadrā Šīrāzī (cf. II.VI, en esta edición); así es como Šahrazūrī interpretaba también la escatología maniquea (cf. *supra,* nota 4). Para la distinción de un doble *barzaj* (que corresponde además a la preexistencia del alma y a su devenir *post mortem),* cf. II.II, III y V, en esta edición.

[22] Es un término tomado por los *Išrāqiyyūn* de la caballería iraní anterior al Islam *(sipah-bud* es actualmente la graduación de un comandante en jefe); la imagen equivale aquí a la *hegemonikon* de los Estoicos. Ver *En Islam iranien,* t. IV, índice, y *Archange empourpré,* índice, s.v. Espahbad.

[23] Recordamos que la palabra *barzaj* designa técnicamente en Suhrawardī todo lo que es cuerpo y extensión, forma por lo tanto un intervalo, una distancia. En este sentido, el mundo de las imágenes autónomas y de los cuerpos sutiles es también un *barzaj*, ya que está dotado de extensión. Pero existe también el mundo a través del cual se lleva a cabo la resurrección; *barzaj* significa entonces el intervalo entre el *exitus* y la gran Resurrección. Así es como lo suelen interpretar generalmente distintos autores.

[24] Para incidir en ello, nos gustaría citar al menos estos dos documentos de un interés excepcional: el *Diarium spirituale* de Rūzbihan Baqlī Šīrāzī (ver *En Islam iranien,* t. III, págs. 45-65) y los testimonios personales de Naŷm al-Dīn Kubrà (cf. *supra*, nota 18).

[25] Pensemos en el color simbólico asociado con cada astro.

[26] "Siete Muy Firmes" *(sab' šidād);* es la denominación coránica de los Cielos de los siete planetas.

[27] Ya hemos recordado (cf. *supra*, nota 19) la importancia de la distinción entre los Elementos y los Cielos del *mundus imaginalis.*

II. Muḥyī-l-Dīn Ibn 'Arabī

[1] No es necesario observar que en esa denominación de Adán como "Imam de la humanidad", la palabra *Imam* está tomada en un sentido tan esencial como en la teología chiíta: el guía, el que va delante, el que camina a la cabeza, de acuerdo con cuya imagen se conforman todos quienes le siguen, el arquetipo en definitiva. Suhrawardī, en su *Teología oriental (op. cit.,* § 173), ha mencionado asimismo el carácter privilegiado de la palmera; su comentarista aprovecha la ocasión para citar unas palabras del Profeta cuyo eco encontramos aquí mismo: "Honrad a vuestra *tía* la palmera, ya que *ella* ha sido creada con el resto de la arcilla de Adán".

[2] Abd al- Karīm Ŷīlī, *Al-insān al-kāmil*, II, 28, cf. II.IV, en esta edición.

[3] Las páginas aquí traducidas requerirían todo un estudio sobre el simbolismo de la palmera; cf. J. J. Herzog, *Realencycl. für protest. Theol. u. Kirche,* 3, Auflage, vol. VI, pág. 305 *(Phoenix dactylifera)*, y vol. XVIII, art. *Sinnbilder,* págs. 389-390. C. G. Jung en su libro *Von den Wurzeln des Bewusstseins,* Zúrich 1954, ha reunido textos de gran interés relativos al simbolismo del árbol en general, sobre todo en págs. 441-449, 484, etc. La palmera, como símbolo de la Tierra celeste de luz, forma una antítesis con la mandrágora como símbolo de la Tierra oscura y demoníaca, creada también con la arcilla de Adán. Hildegarde de Bingen escribe: "*Mandragora ... de terra illa, de qua Adam creatus est, dilatata est ... sed tamen herba haec et propter similitudinem hominis, suggestio diaboli huic plus quam aliis herbis adest et insidiatur (Physica,* I, 56, cit. en Hugo Rahner, "Die seelenheilende Blume", II. *Mandragore, Eranos-Jahrbuch,* XII, 1945, pág. 224).

[4] El contexto requeriría aquí un estudio comparativo de los comentarios coránicos *(tafsīr)* de la azora 19:23-ss., agrupados por familias. 1° *Tafsīr* sunní: Fajr al-Dīn Rāzī, *Mafātīḥ al-gayb,* Constantinopla 1308, vol. V, pág. 784: la palmera que no había sido fecundada simboliza a Maryam. 2° *Tafsīr* sufí: *Tafsīr* atribuido a Ibn 'Arabī: la palmera es "la palmera de tu alma que se eleva hacia el Cielo del Espíritu por tu unión con el Espíritu Santo" (El Cairo 1317 h.,

vol. II, pág. 4). La misma idea del caso de Maryam simboliza el ejemplo místico, en el *Tafsīr* de Rūzbihān de Šīrāzī, *'Arā'is al-Bayān,* 1301 h., vol. II, pág. 8. 3° *Tafsīr* chiíta: como los ismaelíes interpretan toda azora en función de su profetología esotérica, la palmera representa la gnosis como alimento espiritual *(Mizāŷ al-tasnīm,* ed. R. Strothmann, pág. 189). Para los chiítas duodecimanos: Tabarsī, *Maŷma' al-Bayān,* (Teherán 1318 h., vol. II, *ad. loc.)*, la palmera de Maryam está relacionada con la palmera celeste de la que habla el *hadiz* del Imam Ŷa'far citado en la nota 5. *Tafsīr al-ṣāfī* de Muḥsin Fayḍ (Teherán 1275, pág. 299): Maryam abandona a su familia y se retira a Oriente (19:16), es decir, a la Tierra de los Imames. Cf. también Maŷlisī, *Biḥār al-anwār* V, 319-ss. (*Safīna,* II, 582). Enseguida encontraríamos las fuentes del tema de Fátima como Tierra supraceleste (cf. I, cap. II.1, en esta edición) con las correspondencias tipológicas entre Maryam, madre de Jesús, y Fátima, madre de los santos Imames. Esta nota puede sugerir al lector, mediante ese ejemplo, la envergadura de las investigaciones que quedan por hacer en teología islámica.

[5] La tradición de la palmera creada con el resto de la arcilla de Adán aparece en la gran enciclopedia de las tradiciones chiítas de Maŷlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. XIV, pág. 840 (*Safīna,* II, 581); figura como una larga respuesta dada por el VI Imam, Ŷa'far Ṣādiq, a un interlocutor que le preguntó sobre el origen de la palmera. La respuesta incluye otras aclaraciones que amplían el significado de la palmera como símbolo de la Tierra celeste. Cuando Dios hizo salir a Adán del paraíso le ordenó que llevara con él (que "hiciera descender") la palmera. Adán la plantó en La Meca. Todas las palmeras que "proceden de ésta directamente" pertenecen a la especie *'aŷwa* (los dátiles de Medina son especialmente exquisitos y sabrosos). Todas las demás palmeras, en los orientes y occidentes de la Tierra, proceden de las semillas de sus dátiles.

[6] El Trono *('arš)* y el Firmamento *(kursī):* sobre estos términos clásicos de la hierocosmología, cf. también la enseñanza del Imam Ŷa'far, *Biḥār,* XIV, 98: el *kursī* es el umbral exotérico de lo Invisible; el *'arš* es su umbral esotérico, etc. En la física celeste de los filósofos, el *'arš* es la Esfera de las Esferas o IX Esfera, el *kursī* es el VIII cielo o cielo de las constelaciones del zodíaco.

[7] Es, palabra por palabra, la imagen que utilizará también Ḏu-l-Nūn Miṣrī en el testimonio que cuenta Ibn 'Arabī (pág. 128, I, 15-16) para comparar la dimensión del cielo de nuestra astronomía con la dimensión de la "Tierra de alcanfor blanco" que es una de las Tierras de la Tierra celeste: "Si se situara en ella nuestro cielo, éste sería con relación a ella como un anillo perdido en un desierto".

[8] Todo este texto de Ibn 'Arabī aparece reproducido y realzado en la enciclopedia chiíta de Maŷlisī, XIV, pág. 87.

[9] Sobre 'Abd Allāh Ibn 'Abbās, cf. Māmaqāmī, *Tanqīh al-maqāl*, Teherán 1352, n° 6921. Sobre las catorce moradas, cf. el texto traducido más adelante, II.X, 1.

[10] Comparar el texto de Muḥsin Fayḍ traducido más adelante, II.VIII.

[11] Cf. nuestro *Soufisme d'Ibn 'Arabî,* 2a. ed., págs. 271-272, nota 169.

[12] Sobre la fecha de la muerte de Awḥadī Kirmānī, cf. M. A. Tabrīzī, *Rayḥānat al-adab,* vol. I, pág. 123, n° 291.

[13] Comparar los versos 12.108-12.109 de la escena final del segundo Fausto de Goethe, utilizados aquí como epígrafe: *Das Unbeschreibliche, Hier ist's getan:* Lo imposible de describir, aquí se lleva a cabo.

[14] Cf. la alusión final del capítulo III (Noé) de los *Fuṣūs al-ḥikam* (ed. Affifi, I, pág. 74, y II, pág. 43). Ibn 'Arabī anuncia que ha tratado del Cielo de *Yūḥ* en su libro *Tanazzulāt Mawṣiliyya* (Revelaciones hechas en Mosul. *Yūḥ* es el nombre del Ángel que gobierna el IV Cielo, el Cielo del sol; cf. también el texto de II.IV, en esta edición).

III. Dā'ūd Qayṣarī

[1] Sobre la situación de ese *mundus imaginalis* en la jerarquía del ser o *Haḍarāt,* cf. nuestro *Soufisme d'Ibn 'Arabî,* 2a. ed., págs. 174, 281, y el índice s.v. *Haḍrat,* imaginal, *mundus imaginalis.*

[2] Lo que encontraremos expresado en los textos siguientes bajo otras formas alusivas: como mundo comprendido en el horizonte del Alma del mundo o, en topografía simbólica, como mundo que comienza en "la superficie convexa de la Esfera de las Esferas", y cuyo umbral es el polo celeste, la roca de esmeralda. Según los filósofos, la materia sutil y original del Cielo supremo emana de la I Inteligencia mediante el acto de contemplación de su negatividad virtual; a cada Inteligencia la materia de su Cielo le marca la "distancia" entre sí misma y el Alma que emana de ella.

[3] Sobre esta distinción, cf. nuestro *Soufisme d'Ibn 'Arabî,* 2a. ed., págs. 169-ss. y 279 la nota 222. Resumiendo, podemos decir (cf. también II.VII y VIII, en esta edición) que: el mundo imaginal separado *(munfaṣil),* es el *mundus imaginalis* absoluto, mundo de las Imágenes autónomas, que subsisten por sí mismas; es el *Malakūt*, mundo del Alma que existe *por separado* de las facultades humanas que radican en el cerebro. Por otra parte, el mundo de las Imágenes de nuestra imaginación activa es un mundo de Imágenes inmanentes a ésta y "cautivas" en ella. Se trata, no obstante, de un mundo imaginal que está contiguo *(muttaṣil),* al *Malakūt*, en continuidad con éste; de ahí el *valor noético* de las Imágenes y de la percepción imaginativa, como "ventana" o "reja" (cf. *Soufisme d'Ibn 'Arabî)* a través de la cual llega hasta nosotros la luz del *Malakūt*.

[4] Alusión a la visión del Profeta mencionada en la azora 53 (la Estrella), aleya 14.

[5] Cf. *supra,* nota 3: las formas presentes o "cautivas" en nuestra Imaginación simbolizan las formas del mundo de la Imaginación absoluta, no dependientes de ningún sustrato de "materia material", tal como se presentan a las almas del *Malakūt*. Dā'ūd Qayṣarī sigue diciendo (pág. 28): "El mundo visible es la epifanía (*maẓhar)* del mundo del *Malakūt*, es decir, del mundo imaginal absoluto".

[6] Cf. el contexto dado a la "oración del heliotropo" de Proclo, en nuestro *Soufisme d'Ibn 'Arabî,* 2a. ed., págs. 87-ss.

[7] Cf. *supra,* notas 3 y 5.

[8] Comparar el texto de Mullā Ṣadrā Šīrāzī que traducimos seguidamente (II.VI). Los dos *barzaj* se representan, respectivamente, por una parte a través de la ciudad mística de *Ŷābalqā* en el Oriente del *mundus imaginalis* en el sentido del descenso hacia este mundo. Entonces las Formas imaginales son todavía luz pura, ya que aún no han entrado en contacto con este mundo, tienen su integridad de Imágenes-arquetipos. Se representan por otra parte mediante la ciudad mística de *Ŷābarṣā*, en Occidente, en el sentido del ascenso hacia los universos espirituales. Las Formas imaginales están allí indeleblemente marcadas por las manchas de oscuridad contraídas durante su estancia en este mundo. De ahí la necesidad de un devenir póstumo para lograr que se borren estas manchas. Éste será uno de los grandes temas de la *Teosofía del Trono (Ḥikma 'aršiyya)* de Mullā Ṣadrā.

[9] Cf. ed. de El Cairo, vol. III, pág. 78. Šams al-Dīn Lāhīŷī (II.V, en esta edición) insistirá en esta distinción basada en el ciclo de las formas del ser.

IV. 'Abd al-Karīm Ŷīlī

[1] Sobre el contexto de esta frase del Profeta, cf. nuestro *Soufisme d'Ibn 'Arabî,* 2a. ed., págs. 185-189.

[2] Es decir, *al-Kaṭīb;* sobre ese lugar del mundo, cf. II.IV, Introducción, en esta edición, *in fine.*

[3] Para designar ese estado de *copresencia* habría que decir *consens (*de *consum,* de igual modo que *praesens* viene de *praesum*); cf. nuestro *Soufisme d'Ibn 'Arabî,* 2a. ed., pág. 293, la nota 301, y *En Islam iranien,* t. I, págs. 292, 324, 325. La idea que connota es la de una llamada, una exigencia recíproca, de una interdependencia, como la del señor *(rabb)* y la de aquel de quien es el señor *(marbūb)* y sin el cual no sería ese señor; naturalidad recíproca de "lo que se muestra" y de "aquel a quien se le muestra", del Donante de los datos y de aquel a quien se ofrecen. Ser un Vigilante significa estar "en el presente" de esa *copresencia,* no estar *presente con* algo o alguien *distinto.*

[4] El Vigilante, el que está Alerta, es el *Muntabih, el Yaqẓān,* palabra que aparece precisamente en el nombre del héroe de una de las novelas místicas de Avicena, *Hayy Ibn Yaqẓān,* y que es el equivalente literal del *Egregoros*

griego, cf. nuestro libro *Avicenne et le Récit visionnaire,* París 1954, vol. I, págs. 73-76. El concepto de *Egregoros* lo ha impulsado de nuevo en la actualidad Étienne Souriau, en su libro *L'Ombre de Dieu,* París 1955.

[5] Cf. II.IV, Introducción, en esta edición.

[6] Cf. II.IV, Introducción, en esta edición.

[7] En el tema del Extranjero encontramos un tema gnóstico característico, la nota esencial del "Relato del Exilio occidental" de Suhrawardī así como del "Canto de la Perla" del *Evangelio según Tomás.* Ver *En Islam iranien,* t. II, págs. 266-ss. Sobre otras manifestaciones de Ŷīlī explicando su concepto del Espíritu, cf. los textos citados en nuestro *Soufisme d'Ibn 'Arabî,* 2a. ed., pág. 188 y págs. 288-289, notas 273 y 274.

[8] Sobre el país de *Yūḥ*, cf. II.II, nota 14, en esta edición.

[9] Es decir, prisionero en el mundo de los Elementos, del espacio sensible del que hay que salir para alcanzar la extensión no sensible, imaginal, del país de Yūḥ; idea según la cual, como ocurre en todos los párrafos similares de nuestros autores, podemos salir del espacio sin salir de su extensión.

[10] Sobre los "hombres del misterio", los Invisibles, de los que se ocupa el tema final del presente capítulo, cf. *infra*, nota 28. Sobre los "hombres del misterio", los Invisibles, de los que se ocupa el tema final del presente capítulo, cf. *infra*, nota 28.

[11] Sobre el sésamo "que sobró de la arcilla de Adán", cf. II.II, en esta edición, el texto de Ibn 'Arabī.

[12] Esta frase parece insertada por el propio autor en el relato, que prosigue inmediatamente después, en primera persona. Destacar la reciprocidad, expresamente subrayada, entre los dos conceptos: Tierra de la Imaginación y Tierra del sésamo.

[13] Cf. II.II, en esta edición, el texto de Ibn 'Arabī.

[14] Estamos ante un nuevo inciso introducido por el autor, que hemos preferido citar en una nota para mayor claridad: "Es la que interpretamos en el presente libro; es a la que abrimos la puerta".

[15] Aquí, un poema de 15 dísticos, que toma de nuevo el tema desarrollado ya por Ibn 'Arabī; la Tierra del sésamo, cuyo símbolo es la palmera, la hermana de Adán, es decir, del hombre o, más bien, la hija de su secreto (cf. II.II, Introducción, en esta edición).

[16] Sobre la *himma,* la *entymesis,* poder creador del corazón, cf. nuestro *Soufisme d'Ibn 'Arabî,* 2a. ed., págs. 171-ss.

[17] Sobre el profeta Jiḍr, cf. ibid., págs. 48-ss., y II.IV, Introducción, en esta edición, su soberanía sobre la "Tierra de las almas" (el "paraíso hiperbóreo"), que es de la que aquí se trata.

[18] Para comprender las misteriosas y paradójicas declaraciones de Jiḍr (Jaḍir) sobre sí mismo, es oportuno recordar que una fracción del sufismo chiíta duodecimano lo identificó con el Imam oculto (el XII Imam). Entre estas afirmaciones algunas recuerdan, e incluso reproducen, las que aparecen en ciertos sermones atribuidos al I Imam: la luna llena, la palabra que decide, el *polo* con el que se vincula toda la jerarquía de los Invisibles. Son aquellas en las que se revelan las afinidades de la imamología chiíta con la cristología gnóstica. La *coincidentia oppositorum (Deus absconditus: Deus revelatus; Lāhūt: Nāsūt;* esotérico; exotérico) se resuelve en la persona del Imam que no es la Encarnación (unión hipostática) sino teofanía (cf. los textos šayjíes citados seguidamente: la persona teofánica del Imam se percibe "en Hūrqalyā", no mediante los datos empíricos de la evidencia ordinaria). Ver *En Islam iranien,* t. IV, índice, y *Archange empourpré,* índice, s. v. Khadir (Khezr).

[19] La *raqīqa* es el intermediario sutil (el hilo tenue) que une dos cosas, es como el desarrollo del nexo que une al hombre con Dios, Sprenger, *Dictionary,* 582, cit. en H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî,* Leiden 1919, pág. 72, nota 1 (cf. II.II, en esta edición, *in fine).*

[20] *Lāhūt* y *Nāsūt:* Divinidad y humanidad, términos clásicos de la imamología chiíta (cf. *supra,* nota 18).

[21] Sobre la montaña de Qāf, cf. I, cap. II.2, en esta edición.

[22] Sobre el *al-A'rāf*, cf. II.IV, Introducción, y 1, en esta edición. El secreto de *al-A'rāf* se revela como la estancia de Jiḍr, partiendo del intermundo (*barzaj)* que une lo divino (*lāhūt)* y lo humano (*nāsūt)*. Ver también *En Islam iranien,* t. IV, índice, s. v. *A'rāf.*

[23] Ahora hay toda una serie de referencias alusivas a la azora 18 (la Caverna, es decir, la de los Siete Durmientes). 18:59-60 (la confluencia de los dos mares); 18:64 (Jiḍr se encuentra en ella). Los símbolos se encadenan como una progresión de afinidades; tanto si se llama *al-A'rāf* como *Hūrqalyā* es la confluencia de los dos mares, es decir, del *lāhūt* y del *nāsūt*; por eso Jiḍr se encuentra allí con los *riŷāl al-gayb,* los "hombres de lo Invisible", los "hombres de al-A'rāf" (los Imames y los suyos); por eso por una parte se sumerge en el río del *Dónde (*el *Nāsūt,* las dimensiones del espacio sensible) y por la otra bebe en su fuente (el *lāhūt)*, el tema más frecuente en la iconografía de Jiḍr.

[24] Cf. azora 18:60 (y en el *Relato del exilio occidental* de Suhrawardī el símbolo de los peces que representa a los peregrinos que han encontrado su camino hasta el lago que domina el Sinaí místico). Ver *En Islam iranien,* t. II, pág. 292.

[25] Cf. todo el episodio de la azora 18, donde Jiḍr aparece como el iniciador de Moisés, investido por ello de un carisma superior al de los profetas (idea especialmente observada en determinados círculos sufíes imamitas).

[26] Alusión a los secretos del "alfabeto filosófico"; sobre este punto, la imamología chiíta ha realizado una transposición literal de un episodio muy conocido de los Evangelios de la Infancia, donde el joven Imam Muḥ. Bāqir (el V Imam) sustituye a Jesús, cf. nuestro estudio *De la gnose antique à la gnose ismaélienne* (XII Congresso Volta, Roma 1956), pág. 121. Se trata del episodio con el que se inicia el tratado proto-ismaelita en persa titulado *Umm al-kitāb* (la Madre o el arquetipo del Libro). Ver *En Islam iranien,* t. I, pág. 206, nota 169, y E. F. Tijdens, "Der mythologisch-gnostische Hintergrund des «Umm al-Kitâb»", en *Acta Iranica* 16, Teherán-Lieja 1977, págs. 275-ss.

[27] Sobre este concepto, cf. *supra*, nota 19,, y comparar con nuestro *Soufisme d'Ibn 'Arabî,* págs. 151-ss, el "Dios creado en las creencias".

[28] Uno de los temas más importantes de la teosofía esotérica del sufismo. Lo que dice A. K. Ŷīlī es tanto más difícil de establecer y traducir cuanto que tiende simultáneamente a una fenomenología de la presencia de estos Invisibles ante los fieles (sus apariciones) y a una descripción de su manera de ser en sí mismos, todo ello mediante alusiones simbólicas válidas en ambos planos. A modo de indicación respecto a la jerarquía de estos Iniciados *(awliyā'),* recordemos simplemente este *hadiz:* "Dios posee sobre la Tierra trescientos *ojos* o *personas* cuyo corazón está de acuerdo con el corazón de Moisés (los 40 *nuŷabā');* siete cuyo corazón está de acuerdo con el corazón de Abraham (los 7 *abdāl);* cinco cuyo corazón está de acuerdo con el corazón de Gabriel; tres cuyo corazón está de acuerdo con el corazón de Miguel y uno cuyo corazón está de acuerdo con el corazón de Serafiel (el *polo*, en términos chiítas, sería el Imam oculto)". Sobre este contexto, ver *En Islam iranien,* t. IV, índice, s. v. Abdāl, Nojabā, Noqabā. Pero también hay variantes: en lugar del grupo de los *cinco*, el grupo de los *cuatro awtād* (cf. *infra*, nota 32) y las seis categorías de Ŷīlī no tienen por qué ser equivalentes a las enumeradas anteriormente.

[29] Sobre la relación entre *nubuwwa* y *walāya*, ciclo de la profecía y ciclo de la Iniciación, ver *En Islam iranien,* t. IV, índice, s. v. ciclo de la *nubuwwa*, y ciclo de la *walāya*.

[30] Alusión a la aleya coránica 7:52.

[31] Literalmente los "vasos", receptáculos *(al-awānī).* El gran místico Ḥakīm Tirmidī, en su *Iṯbāt al-'ilal* cita un *hadiz* donde se dice: "Existen para Dios sobre la tierra determinados *vasos,* sí, los corazones (de los espirituales)". (Comunicación de Osman Yahyà).

[32] Los *Awtād al-arḍ.* Si tenemos que considerar la expresión de Ŷīlī en un sentido literal, se refiere a los cuatro *awtād* dispuestos en torno al *polo.* Igual que la jerarquía descrita anteriormente (cf. *supra,* nota 28) ofrece un paralelismo con un simbolismo astronómico, del mismo modo la idea de los cuatro *awtād* (pilares) supone la equiparación del cosmos espiritual con una visión del cielo como si fuera una tienda que descansa sobre cuatro "estacas", y el *polo* en el centro representaría el soporte del conjunto. En cualquier caso, lo que se dice aquí de la

situación de los cuatro *awtād* corresponde a la que Jiḍr, su *Polo,* ha dado anteriormente de sí mismo. Cf. *Homme de lumière,* 2a. ed., págs. 78-94.

V. Šams al-Dīn Muḥammad Lāhīyī

[1] Por eso Suhrawardī asegura haber mantenido una conversación con la aparición del *Magister primus* Aristóteles en Ŷābarṣā, cf. II.I, b, en esta edición.

[2] El autor se refiere a las páginas de Dā'ūd Qayṣarī que se han podido leer en esta obra, cf. II.III, nota 9, en esta edición.

[3] Alusión a la aleya coránica 18:59. Como ya hemos visto anteriormente (II.IV, nota 23, en esta edición) en esta "confluencia de los dos mares" es donde se encuentra Jiḍr, el soberano del país de Yūḥ, de la "Tierra de las Almas", de los Vigilantes de *al-A'rāf*, en el intermedio: entre *lāhūt* y *nāsūt.*

[4] Alusión a las aleyas coránicas 7:136 y 70:40.

[5] Sobre esta distinción entre el plano de la deidad y el plano de los Nombres o personalizaciones divinas que para cada criatura son, respectivamente, el Señor divino y personalizado y personal (*rabb)* de esa criatura, a quien la divinidad se manifiesta con la forma de ese Nombre, cf. nuestro *Soufisme d'Ibn 'Arabî,* 2a. ed., índice, s. v. *robūbīya, sirr al-robūbīya* (el secreto de la interdependencia entre *Rabb y marbūb).*

[6] Así vemos cómo el sentido tradicional de Ŷābalqā y Ŷābarṣā fructifica en Lāhīŷī en una experiencia muy personal, que ofrece un concepto de Oriente coincidente con el de Suhrawardī. Cada universo, cada individuo, tienen su Ŷābalqā y su Ŷābarṣā, su Oriente y su Occidente, su dimensión de luz y su dimensión de sombra. Franquearla es, de acuerdo con la expresión del poeta ya citado en el texto, convertirse uno mismo en un "oriente de las luces".

VI. Ṣadr al-Dīn Sīrāzī (Mullā Ṣadra)

[1] Más adelante llamamos la atención (II.IX, 4b y nota 51, en esta edición) sobre esta obra de Mullā Ṣadrā, poco extensa pero de gran relevancia desde el punto de vista filosófico. Los comentaristas interpretan de dos maneras el título *Libro de la Teosofía del Trono (Ḥikma 'aršiyya).* Podemos considerar que el libro sea el resultado de una inspiración directa del Trono espiritual que es la Inteligencia del universo, sin que el autor tenga que recurrir a las opiniones de los filósofos, o bien podemos considerar que se trata del "Trono de su corazón" como Trono del Misericordioso, como receptáculo iluminado por la luz del conocimiento. Muy brevemente podemos decir que el eje del libro es el *mundus imaginalis.* Mullā Ṣadrā se dedica a demostrar que la Imaginación activa es una facultad puramente espiritual e imperecedera, lo que es suficiente para romper con todos esos filósofos anteriores que no supieron considerarla más que como una facultad corporal perecedera, al igual que las facultades de percepción sensible. Mullā Ṣadrā instaura una metafísica de la Imaginación como cuerpo sutil del alma, concepto solidario con el de materia totalmente espiritual (*mādda rūḥāniyya).* Ésta es la base de toda su filosofía del devenir póstumo del ser humano. La obra ha sido objeto de varios comentarios: el del šayj Aḥmad Aḥsā'ī (II.IX, 4b y 5, en esta edición), sólida obra de 447 páginas in 4°. La de Ismā'īl Iṣfahānī, reprochándole al šayj Aḥsā'ī el no haber comprendido el léxico de los filósofos, sin que él mismo se tomara la molestia de comprender el del šayj Aḥsā'ī. Este comentario quedó inconcluso. Un amigo del šayj Aḥsā'ī, Muḥammad Ibn Muqīm Māzandarānī, comenzó a refutar las críticas no pertinentes de Ismā'īl Iṣfahānī pero tampoco tuvo tiempo de acabar su tarea. Ver nuestra relación de conferencias sobre la *Teosofía del Trono* en *Annuaire de la Section des Sciences Religieuses de l'École pratique des Hautes-Études* (Sorbona), año 1977-1978, págs. 269-274.

VII. 'Abd al-Razzāq Lāhīyī

[1] Acerca de esta denominación, cf. II. Introducción, y los textos de Suhrawardī ya traducidos en II.I, en esta edición. Ŷurŷānī, en su léxico (*Ta'rīfāt),* ofrece "Platónicos" como equivalente al término *Išrāqiyyūn.* Cuando se dice en persa *Išrāqiyyān-e Irān,* se quiere decir los "Platónicos de Persia". Ver *En Islam iranien,* t. IV, índice bajo ambas acepciones.

[2] Cf. II.I, nota 16, en esta edición.

[3] No hay que olvidar sin embargo que tanto Suhrawardī como Mullā Ṣadrā no achacaban tanto la responsabilidad de esta oposición a Aristóteles (supuesto autor de la célebre *Teología,* con el cual conversó Suhrawardī "en Ŷābarṣā"), como a los propios Peripatéticos. Por otra parte, hemos tenido ocasión de recordar en múltiples ocasiones que entre los filósofos iraníes no está clara la frontera entre Peripatéticos (*Mašša'ūn)* e *Išrāqiyyūn*. Con frecuencia se observan transgresiones de estas fronteras, sean o no clandestinas.

[4] Es decir, el prólogo del *Libro de la Teosofía oriental (Ḥikmah al-Išrāq)*, cf. II.I, en esta edición.

[5] Para los sufíes, cf. II.II-V, en esta edición, y la referencia a 'Alī Hamadānī ofrecida en I, cap. II, nota 21, en esta edición.

[6] Sobre esta distinción, cf. II.III, nota 3, en esta edición.

[7] Suhrawardī declara sin embargo expresamente que sólo un ser completo puede tener Forma imaginal; no hay una forma para el almizcle, por ejemplo, y otra para el perfume del almizcle.

[8] Cf. el tema de la "condescendencia" en nuestro *Soufisme d'Ibn Arabî,* 2a. ed., pág. 124.

[9] Cf. los textos a los que hace referencia el II.III, nota 3, en esta edición.

[10] El sentido de la palabra *barzaj* (que en griego ha dado la forma *παρασάγγης*), intervalo, entre dos, *intermundo,* ya ha quedado suficientemente explicado en el conjunto de las páginas ya traducidas, y ya no es necesario insistir en ello.

[11] Ya hemos señalado que la teoría de las apercepciones visionarias (incluida la percepción del sentido espiritual de las revelaciones) se combina entre nuestros autores con la teoría de los espejos y una interpretación esotérica de las leyes de la óptica *(De perspectiva).*

[12] Remitirse especialmente a las páginas de Mullā Ṣadrā ya traducidas en el II.VI.

[13] Los *Išrāqiyyūn* siempre han intentado mantener esta distinción, que ha provocado más de una controversia. Nosotros hemos tenido ocasión de recordarlo en varias ocasiones a lo largo de este libro (ver además *En Islam iranien,* t. II, pág. 60, nota 79, y pág. 114, nota 175). El problema se complica porque se utiliza siempre la misma palabra (*miṯāl,* plural *muṯūl).* Es evidente que las Ideas platónicas interpretadas en términos de angelología no pueden ser ni universales realizados ni simplemente ideas del entendimiento divino. Por otra parte, la Forma o Imagen de Luz, por ejemplo, Naturaleza Perfecta o *Alter Ego* celeste, está perfectamente individualizada, no es ni lo universal lógico, ni lo sensible concreto. En cualquier caso, el platonismo de los *Išrāqiyyūn* se convierte en un órgano esencial de su escatología islámica gracias a la "ontología regional" del *mundus imaginalis.*

[14] La primera *('ilm ḥuṣūlī)* presupone una *species,* la producción de una forma que representa el objeto en el sujeto conocedor. La segunda *('ilm ḥūḍurī)* es una ciencia intuitiva directa, del tipo de conocimiento que el sujeto tiene de sí mismo; cf. II. Ib y las notas, en esta edición.

VIII. Muḥsin Fayḍ Kāšānī

[1] El capítulo se titula: "Discurso en el que se pone de relieve la existencia del *mundus imaginalis* o intermundo *(barzaj)*, con su aspecto cualitativo y su aspecto cuantitativo".

[2] Estas líneas coinciden literalmente con un párrafo del texto de Dā'ūd Qayṣarī, ya traducido en II.III.

[3] Acerca de esta distinción, cf. II.III, nota 3 y el texto de Lāhīŷī, II.VII, en esta edición.

[4] Se trata del episodio del becerro de oro. El Samaritano vio en efecto al Ángel que los demás no veían (igual que el Profeta veía al Ángel, mientras los Compañeros sólo veían en él al joven Ḍaḥya al-Kalbī). Por esta razón, sabiendo que la tierra sobre la que había pasado el Ángel podía dar vida a las cosas inanimadas, el Samaritano cogió un puñado de esta tierra y la arrojó sobre el metal del becerro de oro que se estaba fundiendo.

[5] Sobre este mismo tema, cf. II.VI, el texto de Mullā Ṣadrā, y compárese el texto ya traducido en II.IX, 1, en esta edición.

[6] Sobre esta teoría de los espejos, II.VII, nota 11, en esta edición.

[7] Cf. II.VII, nota 8, en esta edición. Ésta es la razón por la cual si una filosofía se priva del mundo de Hūrqalyā no puede ya percibir en su plano de realidad propia los acontecimientos de la historia espiritual. La consciencia racional se encuentra ante el siguiente dilema: o verdades abstractas racionales o hechos empíricos de la historia (tanto si hay contingencia como determinismo). Y todo el resto queda degradado a mitos o alegorías.

[8] Cf. I, cap. II.3, en esta edición: El *Mi'rāŷ* del profeta se ha convertido en el arquetipo de la experiencia mística para todos los sufíes. También en este caso, si estamos privados de Hūrqalyā como Tierra de las visiones, y de la idea del "cuerpo espiritual que propone, nos encontramos ante el siguiente dilema: o hacer del *Mi'rāŷ* una alegoría filosófica o considerarla de una manera literal, torpe y absurda, como una asunción *in corpore.*

[9] Lo que significa que de hecho no se realiza esta visita "en el cementerio", sino "en Hūrqalyā", se sea o no consciente de ello (cf. la palabra de Materlinck citada anteriormente, pág. 120, y el texto que traducimos más adelante, II.IX, 2). De ahí el significado de la *ziyārā* "visitación religiosa, peregrinación", sobre todo en el chiísmo. Es bueno evidentemente acudir materialmente en peregrinación a los santuarios que albergan las tumbas de los santos Imames. De hecho este desplazamiento espacial es un *rito* que debe ir acompañado de la peregrinación mental en lo invisible, "en Hūrqalyā". Por esta razón las *ziyārāt* (a las que se han dedicado tantas oraciones en el chiísmo) se practican como devociones privadas y frecuentes, allí donde se esté, y en la intimidad del oratorio personal (cf. también II.IX, en esta edición, los textos relativos al "cuerpo de carne espiritual" que se conserva intacto "en Hūrqalyā").

[10] El šayj Ṣadūq (Ibn Babūya) de Qumm (a 140 km al sur de Teherán), uno de los teólogos chiítas más importantes del siglo X, muerto en 381/991 (autor de 189 obras de las que sólo ha llegado hasta nosotros un número muy reducido).

[11] Como es sabido, la cristología coránica es claramente docetista (3:48 y 4:156). También, a pesar de que el texto de Muḥsin Fayḍ se escriba aquí *ba'd mawti-hi,* hay que leer *ba'd raf'i-hi*, de acuerdo con todas las tradiciones chiítas sobre este punto *(Safīna,* II, 192, y *Biḥār,* V, págs. 348-352) así como con el propio comentario coránico de Muḥsin (K. *al-ṣāfī,* Teherán 1275 h., págs. 89-90) y los demás (ver Mullā Fatḥ Allāh ad 3:48). Jesús fue "ascendido" al cielo como Jiḍr-Elías, Idrīs-Henoch, y dejado aparte hasta el momento de la Resurrección. Es precisamente gracias al mundo de Hūrqalyā por lo que la cristología de esta profetología islámica es docetista, sin hacer por ello un fantasma de la figura de Cristo. Ya veremos más adelante (II.XI) el sentido profundo que toma la idea del Imam oculto: son los hombres lo que se han vuelto incapaces de verlo y se lo han ocultado a sí mismos. Del mismo modo que al renegar de su mensaje profético sus enemigos se lo ocultaron a sí mismos, ese al que creían que estaban matando ya no estaba allí (4:156) y nunca está allí cuando se hace materialismo histórico, disfrazado de teología, en vez de captar la historia espiritual "en Hūrqalyā". Acerca de la cristología islámica, ver nuestro prólogo

Harmonia abrahamica à l'Évangile de Barnabé, investigación sobre la composición y el origen, obra de Luigi Cirillo, texto y traducción de Luigi Cirillo y Michel Frémaux, Beauchesne, París 1977.

[12] *Imamíes,* es decir, chiítas duodecimanos o fieles de los doce Imames. La palabra *imamí* tiene la virtud de significar de entrada, de una forma más directa, la intención del pensamiento y de la devoción chiítas. El tema de la "vuelta" en escatología chiíta es el de los "Compañeros del Imam" que ponen fin al tiempo histórico; ya hemos observado anteriormente (I, cap. II.I) la correspondencia con el tema zoroástrico de los "Compañeros del Saoshyant".

IX. La Escuela šāyjī - El šayj Aḥmad Aḥsā'ī

[1] Esa gran obra en árabe de 460 páginas in folio es sin duda la más importante del šayj Aḥmad Aḥsā'ī; cf. el *Fihrist* o Bibliografía de las obras de los šayjíes realizada por el šayj Sarkār Āgā (Kirmān 1329 h.), págs. 15-16 (abreviado aquí = *Fihrist).* Acerca del concepto de *ziyāra* como práctica espiritual, ver II.VIII, nota 9, en esta edición. Tal como su nombre indica, la *ziyāra ŷāmi'a* (peregrinación conjunta) realiza una peregrinación conjunta de los Doce Imames. Como enumera todas las cualidades metafísicas de los Imames, constituye por sí misma una suma de teosofía chiíta resumida, a la que el gran comentario del šayj Aḥmad Aḥsā'ī acaba de dar toda la amplitud deseable (*Šarḥ al-Ziyārāt,* 4 vols., Kirmān 1977). El orden de los textos traducidos en este libro permitirá comprender sucesivamente el concepto del doble *ŷasad* y del doble *ŷism,* en qué sentido se conserva el *ŷasad B,* cómo están constituidos estos cuatro cuerpos, la clase de meditación que sustancia el cuerpo sutil y que se asemeja a la obra alquímica, y respecto a éste, la función de la Imaginación activa. Cf. I, cap. II.4, en esta edición. El šayj Aḥmad, como ya veremos, manifiesta su pensamiento a medida que avanza su exposición.

[2] Acerca de la complejidad de la terminología, comparar Paul Kraus, *Jâbir ib Hayyân,* vol. II, El Cairo 1942, págs. 19-ss.; Muḥ. Karīm Jān Kirmānī, *Risāla-yi Naṣīriyya,* Kirmān 1375 h., págs. 56-ss. La distinción entre *ŷasad* y *ŷism* es correlativa a la distinción entre los "Cielos" y los "Elementos" de Hūrqalyā.

[3] Medida de peso equivalente a 2.564 gramos.

[4] Sobre los acontecimientos que anuncian el alba de la Resurrección, es decir, el nuevo Ciclo cósmico, cf. los textos siguientes.

[5] Transformado a veces en *Sorayel* o *Souriel*.

[6] Vemos que aquí el šayj Aḥmad pretende adelantarse a las objeciones de los ortodoxos puristas, pero ya hemos indicado que estos últimos nunca han comprendido, o no han deseado comprender realmente, el problema tal como lo planteaban los šayjíes.

[7] Bajo esta denominación se trata siempre del pleroma de los Doce, cf. I, cap. II.1, en esta edición.

[8] Sobre el valle del Barhūt, *Safīna,* I, 74.

[9] Sobre el sentido de los "dos toques de la trompeta", cf. II.IX, 4, en esta edición.

[10] Dicho de otro modo, la relación del cuerpo de carne perecedera (*ŷasad A*) con el cuerpo de carne espiritual, cuerpo sutil (*ŷasad B),* es similar a la relación del cuerpo astral (*ŷism A)* con el cuerpo arquetipo supraceleste (*ŷism B)*. La purificación que prepara la resurrección consiste en la eliminación de los *Elementos* A (los del mundo físico, *ŷasad A)* y del elemento astral (el de Hūrqalyā, *ŷism A).* La integridad del *corpus resurrectionis* es el *ŷism B + ŷasad B*. Esta analogía explica la terminología de los santos Imames que el autor ya ha señalado anteriormente, el término *ashaba* (cuerpo sutil) utilizado por *aŷsad* (es decir, *ŷasad B),* y la palabra *Espíritu* sustituyendo a *cuerpo* (es decir, *ŷism B*); cf. II.IX, 5, en esta edición.

[11] El *'ālam al-ḏarr,* cf. los *logoi spermatikoi.* Con el primer toque de Trompeta se cumple el anuncio coránico de que "todo debe morir". Pero no se trata más que de una pausa cósmica, de una reabsorción momentánea. El espíritu se separa de su cuerpo astral del mismo modo que se había separado de su cuerpo de carne perecedera, para recuperar, en el momento del segundo toque de la Trompeta, su cuerpo de carne espiritual.

[12] Acerca de la serie de símbolos que describen la escatología y la renovación, cf. también II.IX, 4, en esta edición.

[13] Ṭabarsī, eminente teólogo chiíta del siglo V/XI; sobre el libro *(Iḥtiŷāŷ)* en el que figuran las palabras del Imam, cf. el šayj Āgā Buzurg, *Ḏarī'a,* vol. I, pág. 281, art. 1.472.

[14] ʿAlī Ibn Ibrāhīm de Qumm (siglo IV/X), autor de uno de los comentarios chiítas más antiguos sobre el Corán (Māmaqānī, *Taqi*, n° 8.102).

[15] Acerca de este tratado del šayj Aḥmad, cf. *Fihrist,* pág. 15. La obra designada como *Ŷawāmi' al Kalim* constituye, en dos volúmenes *in folio,* una gran antología de obras del šayj.

[16] Es el concepto tradicional de Hūrqalyā, que ya hemos encontrado anteriormente. Hay que destacar no obstante la precisión "entre los tiempos", entre el "tiempo físico" y el "tiempo eterno", que es el tiempo del Alma o del *Malakūt* (el que Simnānī designa como *zamān anfusī*, tiempo endógeno).

[17] Cf. *supra*, nota 10.

[18] Acerca del concepto de este episodio escatológico, en el Islam en general, cf. A. J. Wensinck, *The Muslim Creed,* Cambridge 1932, págs. 163-ss.

[19] Sobre este tratado en el que el šayj Aḥmad responde a cuatro preguntas relativas a Hūrqalyā, cf. *Fihrist,* pág. 34.

[20] Cf. II.I y I, cap. II.2, en esta edición (la *quarta dimensio,* II.VI, en esta edición).

[21] Hasta ahora nos ha sido imposible justificar esta referencia. De hecho, ya hemos señalado que todo lo que nuestros autores dicen de Hūrqalyā corresponde exactamente en cosmología mandeana al mundo de los Dobles o Imágenes celestes, *Mshunia Kushta.* pero Suhrawardī, siglo XII, ya conocía dicho término, como ya hemos podido comprobar en esta obra.

[22] Es decir, el mundo de los "Elementos" en el universo de Hūrqalyā. Comparar asimismo, II.V, en esta edición.

[23] La "tumba" que no está en "el cementerio", sino en Hūrqalyā; cf. el texto anterior y II.VIII, nota 9.

[24] Ver más adelante los fragmentos de este comentario, II.IX, 4 y 5, en esta edición. Sobre el *Libro de la Teosofía del Trono (ḥikma 'aršiyya)* de Mullā Ṣadrā, ver II.VI, nota 1, en esta edición.

[25] Es decir, la Epístola dirigida a Fatḥ 'Alī Šāh, de la que encontraremos un fragmento en II.IX, 4, en esta edición.

[26] Es el eterno malentendido con que se ha confrontado a los šayjíes (cf. *supra*, nota 6), la confusión entre unidad aritmética y unidad ontológica, el rechazo a concebir una *caro spiritualis* que propugnan tanto la idea de la resurrección como de la imamología.

[27] Comparar los otros textos aquí expuestos: II.IX, 1 y IX, 4.

[28] Comparar el texto ya traducido anteriormente, II.IX, 1, *in fine.*

[29] El cuerpo espiritual, la realidad de *caro spiritualis (ŷasad B,* constituida por Elementos del universo de Hūrqalyā), está oculta en el cuerpo de carne corruptible, denso y opaco. Cuando éste desaparece, no pierde nada de sí mismo. El *Ŷasad B*, cuerpo de la Tierra de Hūrqalyā, forma con el *ŷism B*, cuerpo supraceleste, el *corpus resurrectionis.*

[30] Acerca de este símbolo, cf. II.IX, 4 y 5, en esta edición.

[31] *Hāba', 'Amā',* cf. nuestro *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, 2a. ed., págs. 144-ss.

[32] Es la *Risālat al-Jāqāniyya* (cf. *Fihrist,* pág. 31) donde el šayj Aḥmad responde a cinco preguntas formuladas por Fatḥ 'Alī Šāh; el texto presentado aquí procede de la respuesta a la primera pregunta.

[33] Se trata del paraíso del que ya hemos hablado aquí bajo los distintos nombres de la Tierra celeste; nuestros autores lo distinguen del paraíso del *Aion* futuro, o "paraíso absoluto", posterior a la gran Resurrección (*Qiyāma kubrà)*. Acerca del concepto que sobre este aspecto tenía Mullā Ṣadrā, ver *En Islam iranien,* t. IV, págs. 117-221.

[34] Cinco cosas a las que se añade el Espíritu, *Rūḥ,* como sexta, cf. lo siguiente.

[35] Es el *ojema symfes* de Proclo; comparar los textos del šayj Aḥmad ya ofrecidos anteriormente, I, cap. I.4.

[36] El número 70 no establece aquí una relación cuantitativa, sino que aparece como forma o múltiplo del *numerus septenarius* (cf. Kraus, *op. cit.,* pág. 221), es el símbolo de una diferenciación cualitativa, expresada aquí como diez ciclos de Siete (diez *octavos):* el *ŷasad B* no pertenece al "ciclo del carbono".

[37] Es decir, siempre "en Hūrqalyā", hasta que se una al *ŷism B*, cf. *supra,* nota 23.

[38] No olvidar sin embargo que se ha dicho y se dirá de nuevo que el Espíritu sale con su *ŷism A* (cuerpo astral de los Cielos de Hūrqalyā), que abandonará "cuando suene la Trompeta". Pero *a fortiori* "sale" con su *ŷism B*, cuerpo arquetipo del que no se puede separar.

[39] Acerca del sentido cualitativo del número 70, cf. *supra*, nota 36.

[40] Observemos de paso que el šayj Aḥmad utiliza siempre la palabra *rūḥ,* "espíritu", en femenino. El árabe admite los dos géneros. En arameo la palabra es femenina ("Mi madre el Espíritu-Santo", dice el Evangelio de los Hebreos) y no se trata de una mera contingencia gramatical.

[41] Mientras que el primer toque de la Trompeta es el "soplo fulgurante" o soplo de reabsorción cósmica, el segundo, como soplo de resurrección, es un soplo que impulsa, que inicia la reintegración de todas las cosas, la *apocatástasis* admitida por muchas otras cosmogonías; en la gnosis ismaelí, la gran Resurrección inicia el "Cielo de epifanía" (*dawr al-Kašf).*

[42] Comparar con lo que se ha dicho de esta Forma imaginal como *Alter ego* celeste, I, cap. I.4 y cap. II.4 *in fine,* en esta edición.

[43] Tanto lo que se refiere a los "seis tesoros" como lo relativo a la reunión de las partes elementales con el Elemento del que proceden, habría que compararlo con la antropología del libro mazdeísta del Génesis, el *Bundahishn.*

[44] La traducción omite aquí un fragmento bastante extenso que describe el proceso mediante el cual el alma vital se une al organismo embrionario.

[45] Alusión a las aleyas coránicas 56:87-88.

[46] Una nueva precisión respecto a la fisiología del cuerpo de resurrección: lo esotérico o suprasensible del alma vegetal, procedente de los *Elementos* de Hūrqalyā, es el *ŷasad B*, *caro spiritualis*; lo esotérico del alma vital o animal, que emana de las Almas motrices de los *Cielos* de Hūrqalyā, es el *ŷism A,* cuerpo astral que acompaña al Espíritu en el momento de su *exitus*, pero que se separa de él en el momento de la resurrección, cuando el Espíritu adopta su "carne espiritual", su *ŷasad B.*

[47] El intervalo de la pausa cósmica está fijado en 400 años. Aquí también,, como en el caso del número 70 (cf. *supra*, notas 36 y 39), no se trata de tiempo cuantitativo, sino de la "cifra" que simboliza el tiempo endógeno de maduración total de la resurrección: la *tétrada* al céntuplo (respecto al valor simbólico de la "cifra" *cuarenta,* I, cap. I, nota 120. Cf. también II.IX, 5, en esta edición).

[48] Cf. la observación hecha *supra*, nota 40.

[49] La definición del proceso alquímico es precisamente la de la hermenéutica espiritual: ocultar lo aparente, manifestar lo oculto. No se trata exactamente de un capítulo de "prehistoria de las ciencias".

[50] Sería importante comparar estos datos, traducidos aquí por primera vez, con las homologaciones estudiadas por C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie,* Zúrich 1944, *Mysterium conjunctionis,* Zúrich 1954-1955, y por Mircea Eliade, *Alchimistes et Forgerons,* París 1956.

[51] Sobre esta importante obra del šayj Aḥmad, cf. *Fihrist,* pág. 32. Ya hemos tenido ocasión de leer anteriormente algunas páginas de la obra de Mullā Ṣadrā (ver II.VI, en esta edición). Sobre la obra misma y el comentario realizado por el šayj Aḥmad Aḥsā'ī, ver asimismo II.VI, nota 1, en esta edición.

[52] *Mir'āt al-ḥukamā': Speculum philosophorum,* tomando la palabra "filósofos" en el sentido en que la consideraban Olimpodoro y Estéfanos de Alejandría. Los términos *Operatio secreta artis,* tradicionales en alquimia latina, son el equivalente exacto del árabe *'amal al-sinā'a al-maktūm.* Ya hemos señalado (I, cap. II, nota 67) el tratado de alquimia de Muḥammad Karīm Kirmānī, titulado *Mir'āt al- Ḥikmah,* el Espejo de la Filosofía *(Speculum Philosophiae).*

[53] Cf. nuestro *Soufisme d'Ibn Arabî,* 2a. ed., págs. 87-ss., la oración del heliotropo según Proclo.

[54] Ibn Šahr-Āšūb es un famoso teólogo chiíta iraní de Māzadarān (al sur del mar Caspio), muerto en 588/1192. El fragmento del sermón atribuido aquí al I Imam no hace sino apoyar la conexión original entre la idea alquímica y el esoterismo chiíta (el Imam y la Piedra): la similitud del mensaje profético y de la Obra alquímica la hace todavía más evidente. La tradición considera al alquimista Ŷābir Ibn Ḥayyān discípulo del VI Imam de los chiítas. Ŷa'far Ṣādiq, y no vemos ninguna razón contundente para negar la tradición ni modo de encontrar informaciones serias fuera de ella. La de Ŷābir no ofrece nada sorprendente, si la situamos en el conjunto de las tradiciones procedentes del Imam Ŷa'far. (Desgraciadamente todavía carecemos de monografías completas que estudien la figura de cada Imam analizando fenomenológicamente las enseñanzas que la tradición les atribuye). Por esta razón no podemos sumarnos a la crítica exacerbada que nuestro añorado amigo Paul Krauss hace en su *magnum opus* sobre Ŷābir. Ver nuestro estudio (con traducción) acerca de "Le Livre du Glorieux de Jâbir Ibn Hayyân", en *Eranos-Jahrbuch,* XVIII, 1950, págs. 47-114.

[55] *Coincidentia oppositorum* puede referirse asimismo a estados anteriores de la materia, ciclos de una alquimia cósmica (homólogos a los ciclos de la profecía), según lo cual el devenir póstumo de los cuatro cuerpos constitutivos del hombre no sería más que una de sus fases.

[56] Siguiendo la tradición el šayj Aḥmad cita *lemmata* más o menos extensos del texto de Mullā Ṣadrā e incluye su comentario. De ahí el aspecto de diálogo que adquiere nuestra traducción en este párrafo y en los siguientes.

[57] La reserva del šayj Aḥmad es muy interesante. Muestra el hecho de que la teosofía šayjí tenga conciencia de estar a la misma distancia de los filósofos que de los teólogos de la más estricta ortodoxia, cuando achaca al *cuerpo espiritual* el hecho de la resurrección. Sobre este punto, ver *En Islam iranien,* t. IV, págs. 110-ss.

[58] Ambos términos han aparecido aquí tan a menudo que es inútil insistir en ello. Observemos no obstante que en la actualidad se han fijado términos tales como *noosfera* y *psicosfera,* que provocan una admiración tanto más estridente en quienes los utilizan cuanto que ignoran que las antiguas teosofías tradicionales ya han considerado algo similar.

[59] Comparar el texto de Muḥsen Fayḍ ya traducido en II.VIII.

[60] Se trata del precepto clásico de la alquimia: *Solve et coagula.*

[61] *Ma'din-ḥayawānī ruḥānī = lapis vivus spiritualis.* Cf. C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie,* pág. 367.

[62] Alusión a la teoría avicénica de la procesión de las Inteligencias que producen, mediante sus actos de contemplación, sus Cielos y sus Almas motrices, cosmología que ya hemos descrito como una "fenomenología de la consciencia angélica".

[63] Es la *koine aisthesis,* o *synaisthesis,* cf. nuestro libro *Avicenne et le Récit visionnaire,* índice, s. v. Es mejor traducirlo como "sentido común", a fin de evitar malentendidos ridículos. Sobre el papel del *sensorium* con relación a la Imaginación activa, ver *Archange empourpré,* índice, s. v. *sensorium* y conocimiento visionario (teoría del).

[64] Comparar este motivo en nuestro *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, 2a. ed., págs. 140-ss. Aquí le surge al šayj Aḥmad Aḥsā'ī la preocupación de garantizar, mejor que Mullā Ṣadrā, la objetividad *sui generis* y con ello el valor noético de las

formas de la consciencia imaginativa: el Dios que ésta imagina es el mismo Dios que se *imagina* mediante su órgano; de ahí la reciprocidd, la correlación irremisible de las dos situaciones: el ser *conocedor* y ser *conocido,* es decir, conocido en el acto mismo de conocer, y recíprocamente.

[65] En las líneas siguientes, el texto del šayj Aḥmad nos ofrece una recapitulación completa de la fisiología del cuerpo espiritual de resurrección, a partir de los cuatro cuerpos del hombre, tal como nos han dado a conocer los textos anteriores. A propósito del texto de Mullā Ṣadrā, es importante destacar el énfasis sobre la función trascendental de la Imaginación activa, tan consustancial al *anima* espiritual, al yo-espíritu al que, contrariamente a la opinión general de los filósofos, la muerte física no le afecta en absoluto. A través de ella la "forma de resurrección" es obra de la persona. Se trata de dar a esta "materia sutil" su forma humana, mientras que, desgraciadamente, muchos no le conceden más que una forma animal. La Imaginación también realiza la obra alquímica, acción de meditación, meditación activa, *Imaginatio vera* (comparar con el texto de Mullā Ṣadrā de II.VI, en esta edición). Tenemos aquí la transición hacia el texto que ofreceremos posteriormente, II.X, 1.

[66] Recordamos que estas consideraciones que desarrollan unas palabras del Imam Ŷa'far nos confirman lo que hay que entender a través de los términos *istidāra, mustadīr,* no rotundidad, esfericidad geométrica, sino lo que entendemos mediante "aspecto" perfecto, refiriéndose a la perfección constante y la armonía de la estructura *(tartīb, tarattub),* cf. I, cap. II, nota 66, en esta edición.

[67] Hemos tenido múltiples ocasiones para comprender que la "tumba" no está "en el cementerio" (cf. *supra,* nota 23), sino "en Hūrqalyā", donde está simbolizad, para cada uno de los seres, a través de uno de los "orificios" perforados en la Trompeta cósmica de Serafiel.

[68] Es la sempiterna objeción, como ya hemos dicho, que oponen los "ortodoxos" estrictos a los šayjíes. Y como ni siquiera han intuido el alcance metafísico de la ide de *metamorfosis,* es también el nexo esencial entre *psique de la resurrección* y *ética de la resurrección,* concepto que está fuera de su alcance, mientras que los šayj hacen hincapié con tanta insistencia (cf. *supra,* nota 65).

[69] En cuanto a la *forma,* debemos decir que numéricamente son dos, y por este motivos hay dos *ŷasad,* formado uno con Elementos sublunares y el otro con Elementos de Hūrqalyā.

[70] Es decir, el cuerpo astral que acompaña al yo-espíritu durante el *exitus,* y permanece con él hasta el primer "toque de la Trompeta", que inicia la gran pausa cósmica.

[71] Ya ha habido ocasión de recordar anteriormente cómo hacer notar sus efectos en todos los niveles del universo esta interrogación esencial. Desde el supremo pleroma del *lāhūt*, el orden de sucesión de las respuestas establece el orden de sucesión de los Catorce Inmaculados y de sus Cielos (cf. I, cap. II.1, en esta edición). Podríamos decir que esta aleya coránica representa la clave de la metafísica del chiísmo, que plantea la preexistencia de las almas y determina también el "personalismo". Hay que hacer esta misma observación respecto a la idez mazdeísta de la "elección preexistencial" de los Fravartis.

[72] Esta elección preexistencial de las almas puede ser un pretexto para evocar también el mito platónico del Gorgias.

X. El šayj Muḥammad Karīm Jān Kirmānī

II sucesor del šayj Aḥmad Aḥsā'ī

[1] Acerca de esta obra a la que ya nos hemos referido anteriormente (I, cap. II.1, en esta edición), cf. *Fihrist,* págs. 184-ss. Esta importante obra en cuatro tomos se escribió a petición de algunos piadosos *mu'min* (en el sentido chiíta de la palabra, es decir, seguidores de los santos Imames); no se ofrece como una obra técnica; contiene los puntos esenciales de la doctrina, expuestos con total claridad. Es una lectura habitual en los ambientes šayjíes, se

ha reeditado varias veces y ha sufrido algunas ampliaciones con la obra del šayj Sarkār Āgā, uno de cuyos capítulos traducimos más adelante (II.XI).

[2] Dada la brevedad de la exposición, hay sin duda una reducción del esquema de los cuatro cuerpos, tal como nos dan a conocer los textos anteriores del šayj Aḥmad Aḥsā'ī. Aquí el cuerpo arquetipo esencial, o "cuerpo *hūrqalyāno (ŷasad hūrqalyī),* cuerpo espiritual sutil, acumula las funciones de lo que aparecía como *ŷasad B* y *ŷism B,* mientras que el cuerpo material o accidental acumula las del *ŷasad A* y del *ŷism A.*

[3] Comparar el último texto del šayj Aḥmad ya citado, II.IX, 5, en esta edición.

[4] Es la antigua palabra iraní *tan;* de donde encontramos en pahlevi, *tan i pasen*, término mediante el cual la escatología mazdeísta designa el "cuerpo futuro" o cuerpo de resurrección, que surgirá en el momento de la consumación final. Ya hemos expuesto (I, cap. I, nota 104, en esta edición) la idea mazdeísta de una "fisiología sutil".

[5] Recuérdese el tema de la *spissitudo spiritualis*, II.VI, en esta edición, texto de Mullā Ṣadrā *in fine.*

[6] Sobre el concepto de *himma,* cf. nuestro *Soufisme d'Ibn Arabî*, 2a. ed., págs. 171-ss.

[7] Por lo general se traduce *širk* como el acto de *asociar* otros Dioses con el Único; en realidad el término *disociación* es igualmente adecuado. El *tawḥīd*, como acto de unificación, realiza una integración. El *širk* implica una *desintegración* del ser; ya hemos visto anteriormente que eso era el *infierno.*

[8] Aquí no se trata de la Imaginación activa en la función preeminente que se le ha reconocido con anterioridad, sino de la "fantasía". Acerca de esta distinción esencial, cf. también nuestro *Soufisme d'Ibn Arabî*, 2a. ed., págs. 139-ss.

[9] Sobre el símbolo del *arbor inversa*, ver los documentos estudiados por C.G. Jung, *Von den Wurzeln des Bewusstseins,* págs. 437-442.

[10] Cf. II.IX, notas 71 y 72, en esta edición.

[11] Esta concepción autoriza el simbolismo astral como procedimiento de caracterología. Los ismaelíes también homologan los Cielos astronómicos con los Cielos del mundo esotérico. Tanto los Cielos como los astros no son más que los aspectos físicos de órganos psico-espirituales (cf. el texto de Mullā Ṣadrā, II.VI, en esta edición). Por eso aquí representan factores o estados de la antropogénesis. Mencionemos que la idea de los ocho paraísos ha tenido su expresión arquitectónica en ese edificio octogonal que acertadamente se denomina *Hasht behesht* (los ocho paraísos): cuatro caras abiertas hacia el exterior, y cuatro torres interiores, cada una de las cuales tiene dos plantas y consta de un pequeño oratorio con las paredes decoradas con murales, es decir, cuatro oratorios: 4 x 2 = 8. Se ha conservado uno, perfectamente restaurado en la actualidad, que es una de las joyas, si no la joya, de Iṣfahān.

[12] En torno al significado cualitativo del número 70, cf. II.IX, notas 36 y 39, en esta edición. Habría que compararlo con los diez Cielos y las ocho Tierras del maniqueísmo; cf. también la continuación del texto.

[13] *Siŷŷīn, el Infernum.* Corán 83:7-8, *Safīna,* I, 603; sobre las siete Tierras, *Safīna*, I, 19 y 661.

[14] El diagrama representado en el texto reproduce el original con toda exactitud. La superficie comprendida en el rombo central corresponde pues al estado que la cosmología mazdeísta designa como "mezcla" *(Gumeschishn).*

[15] Comparar el texto de Mullā Ṣadrā, II.IX, en esta edición, y Swedenborg, *De caelo et inferno,* § 156: "Las cosas que están fuera de ellos adquieren una apariencia que corresponde a las que están dentro de ellos".

[16] Sobre este "esotérico" de cada Cielo *(bāṭin al-falak),* cf. Mullā Ṣadrā, II.VI, en esta edición. Ver *En Islam iranien,* t. III, págs. 240-ss.

[17] Aquí hay que considerar el alma, por supuesto, no en el sentido cartesiano, sino como *spissitudo spiritualis.*

[18] Las palabras del Imam aluden a la aleya coránica 4:71, que traducimos aquí tal como requiere la hermenéutica chiíta, cf. *Safīna* II, 18 (que cita un *Tafsīr* atribuido al V Imam).

[19] Alusión a la aleya 33:33, que para la hermenéutica chiíta sacraliza la familia del Profeta. Hacer profesión de fe del Islam, ser un *muslim,* no es suficiente para convertirse en un *mu'min,* Verdadero fiel; eso implica devoción y amor hacia los Catorce Inmaculados.

[20] *Nafs-i Qudsī-yi Kullī: Sacrosancta Anima generalis.*

[21] Todas estas expresiones deben entenderse, por supuesto, en el significado psico-espiritual que este texto sugiere desde el principio mediante términos tales como los "Cielos de tu ser", los "Infiernos de tu ser", del mismo modo que Simnānī, interiorizando la profetología, habla de los "siete profetas de tu ser". Ver *En Islam iranien,* t. III, págs. 278-290.

[22] Recuérdese la distinción hecha aquí al principio entre las Moradas paradisíacas que lo son por naturaleza y las que lo son a título derivado. Estas líneas introducen la descripción de estas últimas.

[23] El tema del *pozo* es clásico en antropología gnóstica (mandeísmo, Suhrawardī, Naŷm al-Dīn Kubrà).

[24] En esta última página estalla todo el fervor chiíta. La parusía del Imam es esperada como el reino de la libertad espiritual, el advenimiento del Paracleto. Pero esta escatología nunca pierde de vista el hecho de que la ocultación del Imam se debe a que los hombres se han vuelto incapaces de verlo, y que la parusía del Imam oculto presupone en primer lugar la desocultación de su corazón. En caso contrario ni siquiera lo reconocerían y por eso el esoterismo chiíta obliga a no hablar de él a quien sea incapaz de reconocerlo.

El šayj Abū-l-Qāsim Jān Ibrāhīmī (Sarkār Āgā),

V sucesor del šayj Aḥmad Aḥsā'ī

[1] El capítulo que hemos elegido de esta voluminosa obra contiene un comentario del texto de Muḥ. Karīm Jān Kirmānī que le precede inmediatamente (II.X, 2, en esta edición). Su redacción surgió por una pregunta bastante estúpida de una persona que, como no sabía gran cosa de teosofía mística *('irfān),* no comprendía la relación entre el mundo de Hūrqalyā y la epifanía del Imam oculto. Este capítulo es el más indicado para cerrar nuestra selección de textos; en la piedad chiíta aflora toda la resonancia de Hūrqalyā. Las limitaciones de este libro nos impiden comentarlo como se debería hacer.

[2] Por Inteligencia se entiende aquí, por supuesto, la primera hipóstasis (*Nous* o *Ennoia).* El *hadiz* que la asocia con la "Luz muḥamadí" ofrece múltiples variantes, producto todas ellas de la meditación de los místicos (Cf. *infra*, nota 8).

[3] Aquí no se trata de la "materia" perecedera que se opone al "espíritu", sino de la *spissitudo spiritualis*, "materia espiritual" consustancial a todo ser (cf. en Ibn 'Arabī el concepto de *Nafas al-Raḥmān).*

[4] La "liturgia cósmica" celebrada por la Inteligencia constituye asimismo un tema muy desarrollado en la gnosis ismaelí (Nāṣir Jusraw, Abū Ya'qūb Siŷistānī); cf. nuestro *Soufisme d'Ibn Arabî,* 2a. ed., págs. 87-ss. (la "oración del heliotropo", en Proclo).

[5] Es decir, separados de la "materia material", perecedera y corruptible, teniendo al mismo tiempo su propia "materia espiritual", consustancial e incorruptible.

[6] Los *logoi spermatikoi,* cf. II.IX, nota 11, en esta edición; *Safīna,* I, 482; Muḥ. Karīm Jān Kirmānī, *Faṣl-al-Jiṭāb,* 236; comparar *Enéadas,* V, 8, 13; 3, 15, y *passim.*

[7] Alusiones a la selección preexistencial, acontecimiento decisivo de la meta-historia, cf. II.IX, notas 71 y 72, en esta edición.

[8] Acerca del pleroma de los Catorce Inmaculados (los Doce Imames en torno al Profeta y a Fátima) forman el pleroma del *lāhūt* en la teosofía chiíta duodecimana, cf. I, cap. II.1, en esta edición. Aquí se trata de su manifestación en el mundo del *Malakūt.* También al comienzo del presente texto de Sarkār Āgā, con el tema de la "Tierra del mundo del Imperativo", se ha visto una evocación del motivo de Fátima como Tierra supraceleste del *Lāhūt*. Todas las alusiones hechas aquí derivan del concepto propiamente chiíta del Primer Emanado. Sobre este concepto, ver *Anthologie des philosophes iraniens,* t. III, los textos traducidos o resumidos (parte francesa) de Qāḍī Sa'īd Qummī, Mullā Na'īma, Mullā 'Abd al-Raḥīm Damāvandī.

[9] Podemos comparar las reservas expresadas sobre este punto por el šayj Sarkār Āgā con las objeciones manifestadas por Qāḍī Sa'īd Qummī ante Mullā Ṣadrā. Ver en *Anthologie des philosophes iraniens,* t. III, el texto (analizado y traducido) en el que Qāḍī Sa'īd Qummī explica por qué no puede aceptar la doctrina del "movimiento intrasustancial" *(ḥaraka ŷawhariyya).*

[10] Idea emparentada con el tiempo endógeno *(zamān anfusī)* de Simnānī: cada alma, cada forma *es* su tiempo (no *de* su tiempo).

[11] Ya hemos destacado la enorme importancia de la comparación con el espejo. Permite comprender cómo la llamada metafísica docetista es en realidad la crítica teológica del conocimiento. Lo espiritual no puede "materializarse" en el mundo natural; éste ofrece la superficie de un espejo, ni más ni menos. Entonces la historia material se desvanece en beneficio del realismo del alma.

[12] Comparar el tema de los "seis Tesoros" en el šayj Aḥmad Aḥsā'ī (II.IX, en esta edición); acerca del concepto de *materia prima*, cf. *supra,* nota 3.

[13] Es el *Iršād al-awāmm,* del que ya hemos traducido varias páginas en el artículo anterior (II.X).

[14] Cf. II.IX, nota 3, en esta edición, el texto del šayj Aḥmad: "El mundo de Hūrqalyā comienza en la superficie convexa de la Esfera de las Esferas" cuando, saliendo del cosmos físico y astronómico, se penetra en el "octavo clima", la *quarta dimensio.*

[15] Sobre este tema de imamología esencial (que presupone el *isomorfismo* de todos los planos del universo), cf. I, cap. II.1. El tema presupone lo que podemos llamar la función cosmogónica de los Imames y que no deja de tener cierta analogía con la de los Sefirot en la Cábala judía. Ver las referencias dadas al final de la nota 8, *supra.*

[16] Cf. *ibíd.,* pues vemos en estas líneas cómo se establece el nexo entre el mundo de Hūrqalyā y la fe chiíta. Al mismo tiempo que con el tema de los "compañeros del Imam oculto" reaparece, a una nueva octava, el tema zoroástrico de los "compañeros del Saoshyant", aquí está en juego toda la ética individual de los fieles chiítas. Cada uno de ellos mantiene, respecto al Imam oculto (en Hūrqalyā, en la "Isla verde", etc.), una relación similar a la de uno de los ciento ochenta mil Nabíes respecto al Profeta. Sobre esta *Ecclesia spiritualis,* ver *En Islam iranien,* t. IV, págs. 445-ss., 449-ss., s.v. También hay que compararlo con el tema de los Vigilantes de al-*A'rāf,* de los "hombres de lo Invisible" que residían en el país de Yūḥ, II.IV, en esta edición, e *ibíd.,* índice, s. v. A'rāf.

[17] Ya hemos visto aquí descripciones de los habitantes del *Var* de Yima o de las ciudades de Hūrqalyā (I, cap. I y cap. II *in fine,* en esta edición). Este contexto subraya también que hay que considerarlas como una fenomenología, es decir, como descripciones de cosas externas que son las *apparentiae reales* de estados internos. Como ya hemos sugerido, sería muy interesante compararlo con las descripciones de Swedenborg.

[18] El primer trabajo citado es la obra de Muḥ. Jān Kirmānī, III sucesor del šayj Aḥmad (muerto en 1906). En cuanto al *Baḥār al-anwār (Baḥār:* pronunciación persa de *Biḥār),* es la gran enciclopedia chiíta de Maŷlisī, que hemos citado en múltiples ocasiones. Las tradiciones relativas a Ŷābalqā y Ŷābarṣā se encuentran en el vol. XIV, págs. 78-87.

[19] *Ibíd.,* vol. XIV, pág. 80, líneas 23-26.

[20] Se trata del propio padre del autor, Mawlānā Zayn al-ʿĀbidīn Jān Kirmānī (muerto en 1942), IV sucesor del šayj Aḥmad; respecto a la obra indicada, cf. *Fihrist,* pág. 449 (es el décimo tratado de la antología citada).

[21] *Ibíd.,* vol. XIV, págs. 81-82 (pág. 81: tema de la *esmeralda,* que para los sufíes es el símbolo del alma cósmica).

[22] El plural "Nosotros" designa el pleroma de los Doce Imames, en cuyo nombre habla cada Imam, aquí es el Imam Ŷa'far Ṣādiq. Vemos que la humanidad descrita en estas líneas es la de los Imamitas arquetipos, centrada tanto en los Imames como en teofanías cosmogónicas y soteriológicas.

[23] En estas líneas hay una explícita y conmovedora reivindicación del propio Imam sobre el esoterismo que se impone a la fe y a las creencias chiítas.

[24] Este detalle basta para demostrar que las descripciones escatológicas, la lucha final en la que interviene la caballería mística que rodea al Imam, no deben considerarse datos de acontecimientos materiales. Se refieren a acontecimientos que se desarrollan, desde ahora, "en Hūrqalyā", de los que son la "historia imaginal".

[25] Está en consonancia con las palabras atribuidas a Ŷagir Kurdī, uno de los šayjíes de Rūzbihān de Šīrāzī (muerto en 605/1209): "Se me dio una espada de doble filo, uno hacia Oriente y otro hacia Occidente; si la dirigía hacia las montañas, las altas cimas se derrumbarían". Cf. nuestra introducción al libro de Rūzbihān, *Le Jasmin des Fidèles d'amour,* Teherán-París 1958, pág. 52.

[26] Porque no hay una medida ordinaria entre *zamān anfusī*, el tiempo endógeno cualitativo, y *zamān āfāqī,* el tiempo físico cuantitativo.

[27] La cifra "evalúa" la duración de un ciclo astronómico: siete héptadas de milenio, gobernadas cada una de ellas por uno de los siete planetas. En ello hay que ver, como sugiere el autor, un símbolo de la pura duración *hūrqalyāvī.*

[28] Es decir, en el texto anteriormente traducido, II.X, 2, en esta edición, y comentado en este capítulo. Ya hemos puesto de relieve la simetría entre las configuraciones del tema: aquí, el ascenso hacia Hūrqalyā; el descenso de la "Morada de los himnos" *(Garōtmān)* hacia la Tierra, en la escatología mazdeísta; el descenso de la Jerusalén celeste, en el Apocalipsis; cf. I, cap. I, nota 128, en esta edición.

[29] Sobre la conmovedora figura del XI Imam, Ḥasan ʿAskarī, padre del "Imam oculto", muerto a la edad de veintiocho años (en 260/873), ver *En Islam iranien,* t. IV, págs. 209-322, e índice, s.v. El episodio aquí relatado se refiere a las molestias que le fueron ocasionadas al califa abasí.

[30] Sobre este tratado, cf. *supra,* nota 20.

[31] Acerca de esta cualificación del Imam oculto, cf. nuestro libro ya citado, *supra*, nota 29.

[32] Alusión al tema de la *sodalitas spiritualis* que con el *tawḥīd*, la profetología y la imamología es uno de los cuatro pilares de la doctrina chiíta šayjí.

[33] Es uno de los símbolos más antiguos de la gnosis chiíta. Para el alquimista Ŷābir Ibn Ḥayyān el "sol saliendo por el oeste" era ya el símbolo del Imam, iniciador de un nuevo ciclo.